د. محمّد الرّحْمُوني

الجهاد

مِنَ الهُجْرةِ إلى الدَعوةِ إلى الدَّولَة

- بحثٌ في مواقفِ العُلماءِ المسْلمِينَ في القرنَين الرابع والخامِسِ للهجْرة -





دار الطليعة - بيروت

الجهاد

من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة

□ الجهاد في الإسلام لم يكن دائماً يعني السيف والعنف، وإنْ كان بحق معركة متواصلة، متعددة الأوجه، لطالما دفعت عجلة التاريخ الإسلامي في مختلف حقبه. فالجهاد المسلّح لم يكن سوى مظهر واحد من مظاهر الجهاد المتعددة والمتنوعة (جهاد مسلح، جهاد سلمي، جهاد الكفّار، جهاد البُغاة والخوارج، جهاد هجومي، جهاد دفاعي، جهاد نفسي ووجداني، جهاد فردي، جهاد جماعي...). وقد كان المسلمون يجدون دائماً في القرآن والسنّة ما يدعم كل مظهر من مظاهر الجهاد في حياتهم.

□ كذلك لم يكن الجهاد في الإسلام محكوماً بنظرية مسبقة، بل ان جملة من العوامل التاريخية أثّرت في الجانب النظري، مثل حركة الفتوحات وممارسات الدولة الأموية في مجالات الإدارة والقضاء والخراج ومعاملة أهل الذمّة والعلاقات الدولية... كما ان سلوك بني أميّة منذ أحداث الفتنة الكبرى وطريقة تعاملهم بالنصّ والسنّة وتقتيلهم لكثير من مناوئيهم متسلحين بفتاوى صادرة عن العلماء والفقهاء، وتحويلهم الخلافة إلى «ملك عضوض»... كل ذلك بدّل كثيراً في مفهوم الجهاد وأدى تدريجاً إلى دخلنته.

□ في هذا الإطار من «جدلية الديني والسياسي» الدقيقة، استعرض لنا المؤلّف، محمد الرحموني، مواقف العلماء المسلمين ممن عاشوا في القرنين الحاسمين اللذين تمّ فيهما التنظير الفقهي لجهاد المخالفين من أهل الملّة، واختار لذلك أعلاماً من أهل السنّة وآخرين من الشيعة. كما قلّب هذه المواقف من وجوهها المختلفة بصفتها فقهية أو كلامية أو صوفية... ومنها يتضح لنا أن تنظير العلماء للجهاد الداخلي بكل أنواعه انما هو مظهر من مظاهر غلبة منطق السياسي (الدولة) على منطق الديني (الدعوة)، باعتبار أن جوهر المقصد الذي سعى إليه العلماء هو محاربة كل صنوف «البدع» و«الخارجين» عن الإجماع، حفاظاً على وحدة كيان هذه الأمة. وقد وفّق المؤلّف التوفيق كله، حسب مقدّم الكتاب الدكتور عبد المجيد الشرفي، في تحليل تلك المواقف وبيان العوامل المباشرة وغير المباشرة التي وجّهتها ورأى فيها أثراً «لجدلية الديني والسياسي» المعقّدة في تلك الحقبة المخصوصة من التاريخ الإسلامي.

□ لذلك يرى الشرفي ان هذا العمل جديد وجريء في آن: جديد من حيث ربطه التنظير للجهاد بواقع المرحلة السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري، داخلياً وخارجياً؛ وجريء من حيث إضفائه صبغة النسبية على هذا التنظير ونزعه صبغة الإطلاقية والقدسية عنه.. فكان هذا البحث ـ بشهادة الشرفي نفسه ـ بحثاً مشرّفاً لصاحبه وللمدرسة التونسية التي ينتسب إليها في اقتحامها ـ بحسٍ نقدي مرهف ولغايات معرفية بالدرجة الأولى ـ للقضايا المتعلّقة بالإسلام ديناً وفكراً وحضارةً.

ISBN: 9953 - 410 - 24 - 0

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

الجهاد

من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة

□ **صورة الغلاف**: رسم ظلّي لفارس على صحن من الخزف العراقي المصقول، يعود إلى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. من مقتنيات «متحف فريير للفنون» بواشنطن.

د. محمّد الرّحموني

الجهاد

مِنَ الهجرةِ إلى الدعوةِ إلى الدّولة

- بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة -

تقديم:

د. عبد المجيد الشرفي

دارُ الطّليعة للطّباعة والنشر

بيروت

بيروت ـ لبنان
ص.ب.: ١١١٨١٣
الرمز البريدي: ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
تلفون: ٣١٤٦٥٩
فاكس: ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٢

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين

□ هذا الكتاب، في الأصل، أطروحة دكتوراه مرحلة ثالثة بعنوان: **مواقف العلماء المسلمين من الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة**. وقد نوقشت بكلية الآداب منوبة بتونس في ١ شباط/ فبراير ١٩٩٣ من قِبَل الأساتذة: عبد المجيد الشّرفي (مشرفاً)، وتوفيق بن عامر (رئيساً)، وكمال عمران (عضواً). وأُعيد النظر في بعض أجزائها لاحقاً.

وفي حديث سفيان بن عيينة قال: بُعث رسول الله ﷺ بأربعة سيوف: سيف لقتال المشركين باشر به القتال بنفسه. وسيف لقتال أهل الرّدة كما قال تعالى: ﴿تقاتلونهم أو يسلمون﴾ فقاتل به أبو بكر رضي الله عنه بعده في حقّ مانعي الزّكاة. وسيف لقتال أهل الكتاب والمجوس كما قال تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله.. (إلى أن قال:) حتّى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ فقاتل به عمر رضي الله عنه. وسيف لقتال المارقين كما قال تعالى: ﴿فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتّى تفيء إلى أمر الله﴾ فقاتل به علي رضي الله عنه على ما روي عنه أنّه قال: أمرت بقتال المارقين والنّاكثين والقاسطين.

السّرخسي: **شرح السّير الكبير**، ج١، ص١٧.

تقديم

الجهاد كالاجتهاد ـ وهما من جذر واحد ـ من حيث كثرة اللبس الذي يحيط بهما ويجعلهما مفهومين غير محدَّدين تحديداً دقيقاً ويُوظّفان في اتجاهات مختلفة، بل متناقضة أحياناً.

استُعمل الجهاد أول ما استُعمل للدلالة على الدفاع عن الإسلام في عهد النبوة، واتخذ لذلك صبغة مقدّسة لن تفارقه رغم تغيّر الأوضاع. وسواء كان بالمال أو بالنفس، فإنه كان في سبيل الله أولاً وأخيراً، في سبيل دعم دينه في فترة كان فيها الأعداء يتربّصون به من كل جانب للإجهاز على الدعوة المحمدية، وقد رأوا فيها تهديداً لمصالحهم، وثورةً على معتقداتهم، وتحدّياً للنظام القيمي والأخلاقي الذي ورثوه عن الآباء والأجداد.

بدأت مقاومة قريش ومَنْ حولها لمحمد وصحابته القلائل منذ أن جاهر بدعوته في مكة، فلقد كان زعماؤها وأغنياؤها من التجارة ومن الإشراف على الحج إلى الكعبة يعملون على دعم الإشعاع والنفوذ اللذين اكتسبتهما بصعوبة وبعد مقاومة متعددة الأشكال عن نظام الإيلاف، فضمنت الاستئثار بالتجارة العالمية وبدأت تجني منه أرباحاً تمكّنها في الآن نفسه من التخلّص من شحّ البيئة الحجازية الطبيعية، ومن شراء الذمم عند الحاجة وكسب الحلفاء في وقت الشدّة. وكان هذا النظام، إبّان ظهور الدعوة المحمدية، استفادة ذكية من تنافس الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ومن الحروب الدائرة بينهما، إذ وفّر الأمن الضروري للقوافل المحمّلة بالبضائع الثمينة الآتية من الشرق الأقصى والمتجهة نحو أوروبا وشمال إفريقيا، أو العكس. وبالتوازي مع صعود قريش إلى مرتبة الزعامة بين قبائل الجزيرة العربية، برزت بالتدرّج نواة الدولة ممثّلة في الندوة، وهي مؤسسة تجمع الأشراف والأعيان من «أهل الحل والعقد»، وفيها يتمّ التفاوض في شؤون المدينة وأخذ القرارات الهامّة الملزمة لسائر أفراد القبيلة.

لا غرابة إذن أن كانت مقاومة قريش للدين الجديد مقاومة شرسة استُعمل فيها الترهيب والترغيب، الترهيب للمستضعفين والترغيب لشباب البيوتات المتّبع لمحمد، حتّى إذ فشلت كل الوسائل فكّرت في الحل الأقصى، في القضاء على صاحب الرسالة وأتباعه واضطرّته إلى الفرار من مدينته والهجرة إلى يثرب، حيث وجد حلفاء مستعدّين لحمايته.

ولكن قريشاً لم يهدأ لها بال بهجرته، فهو في نظرها خطرٌ على البناء الذي شيّدته، وشرخٌ مدعوٌ إلى الاتساع في الصرح الذي يحقّق لها السؤدد. وكذلك شأن المؤمنين برسالة محمد، فقد كانوا، بقيادة نبيهم، واثقين بأنه لا مستقبل لهم ما لم تُكسر شوكة قريش وما لم يتحوّل الولاء لزعمائها إلى ولاء للإسلام، بل ما لم يتحقّق ولاء زعمائها أنفسهم للإسلام طوعاً أو كرهاً. وهكذا كان الدفاع عن الإسلام بالحسنى إنْ أمكن، وبالعنف والقوة إنْ لزم الأمر، مسألة حياة أو موت، وكان جهاد المسلمين في سبيل الله بكل الوسائل المتاحة قضيّة مصيرية لا تقوم للدين الجديد قائمة ما لم ينجح فيها ويتمّ له الانتصار على أعدائه.

وهذا ما حصل بالفعل منذ أن فُتحت مكة وتوالت وفود القبائل العربية معلنةً إسلامها، وقد تيقّنت من أن الكفّة رجحت بدون رجعة لفائدة النبي وأصحابه. إنّ الباحثين النزهاء يتّفقون في النهاية على الصبغة الدفاعية التي اتّسم بها الجهاد طيلة الفترة التي كان فيها الصراع قائماً بين النبي وقريش، إلا أنه يعسر البتّ في الغزوتين اللتين قاد محمد إحداهما في تبوك، وجهّز للثانية جيش مؤتة فوافته المنيّة قبل خروجه فيها. هل كان غرضه نشر الإسلام بالقوة خارج حدود الجزيرة، وفي اتجاه الشام تحديداً؟ إن سكوت القرآن عن هذا الأمر وإلحاحه في المقابل على دور "المنافقين" السلبي والامتحان الذي اختبر به إيمان المترددين ليُرجّح لدينا ترجيحاً قوياً أن محمداً ما كان يعتبر الجهاد إلاّ ما كان دفاعاً، وأن الغزوتين الأخيرتين في حياته ليست لهما نفس الأهداف التي رآها لهما المسلمون لاحقاً. فهم قد قرأوا سيرة النبي على ضوء الأحداث التي أعقبتها، وعلى ضوء الفتوحات التي قادها خلفاؤه الأوائل، وآمنوا بأن سلوكهم مواصلة أمينة لما شرع فيه نبيّهم. وهَبْ أن محمداً فكّر في نشر الإسلام بالعنف، فهذا كتابه ـ متى قرأته حسب منطقه الذاتي ووضعته في سياقه التاريخي ـ ينطق بخلاف ذلك، ولا ينفك ينبّهه إلى أنه ليس سوى مبشّر ومذكّر، وأنه «لا إكراه في الدين»، بله توظيفه لفتح البلدان واستعباد أهلها والاستيلاء على خيراتها.

التحوّل الأول في معنى الجهاد، من دفاعي إلى هجومي، حصل إذن إثر وفاة الرسول لا في حياته، واقتضاه بناء الإمبراطورية الإسلامية الناشئة لا توجّه الرسالة الأصلي. صحيح أن سياسة حكّام هذه الإمبراطورية لم تستند إلى الإيديولوجية الدينية استناداً واعياً ومقصوداً إلاّ منذ قيام الدولة العباسية، وهو ما خوّل لمحمد الرحموني اعتبار الفتوحات في عهد الخلفاء "الراشدين" وخلفاء بني أمية منضويةً تحت غطاء الدعوة، وإنْ كنّا نراها ألصق بظروف قيام الدولة ومنزاحة عن منطق الرسالة. وهو إذ بحث عن تفسير لتحوّل الجهاد الهجومي إلى جهاد ـ بل صراع ـ داخلي، لم يكن همّه الأساسي التأريخ للتحوّل الذي طرأ على هذا المفهوم في المرحلة الأولى، فلم يخصّص له سوى فصلين عرضيين في بداية الباب الرابع، وكانت غايته الرئيسية تفهّم الخصائص التي طبعت الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة. وفي هذا المستوى كان كتابه هذا الذي بين يدي القارئ إسهاماً متميّزاً في

الدراسات التاريخية والحضارية الجدّية التي تبتعد عن التعميم والتبرير اللذين يسمان أغلب الدراسات المتعلّقة بهذه القضية الخلافية.

فضّل الرحموني تتبّع مواقف العلماء المسلمين الذين عاشوا في القرنين الحاسمين اللذين تمّ فيهما التنظير لـ"جهاد" المخالفين من أهل الملّة، واختار لذلك أعلاماً ممثلين ينتمون إلى أهل السنّة أو إلى الشيعة بفرعيها الإسماعيلي والإمامي. كما قلّب هذه المواقف من وجوهها المختلفة، بصفتها فقهية أو كلامية أو صوفية. وقد وُفّق في نظرنا التوفيق كله في تحليلها وبيان العوامل المباشرة والبعيدة التي وجّهتها، ورأى فيها أثراً لجدلية الديني والسياسي المعقّدة في هذه الحقبة المخصوصة من التاريخ الإسلامي، فكان عمله طريفاً وجريئاً في آن: عملاً طريفاً من حيث ربطه التنظير للجهاد، كما استقر في إنتاج العلماء، ربطاً لم يرسخ بعد في الأدبيات الإسلامية الشائعة، بواقع القرنين الرابع والخامس السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري، داخلياً وخارجياً؛ وعملاً جريئاً من حيث إنّه يؤدّي إلى تنسيب هذا التنظير، وإلى نزع الصبغة الإطلاقية التي ما زال يتّسم بها في نفوس كثير من المسلمين.. كل ذلك بعد اطلاع واسع على المصادر التاريخية بأنواعها المختلفة، وإلمام بأهمّ الدراسات العربية والأعجمية وأحدثها، وفي لغة تنأى عن التعقيد وتشدّ القارىء المختص وغير المختص.

ولهذا كان هذا البحث الذي سعدنا بالإشراف على إنجازه وتابعنا خطوات صاحبه في تصوره وتحريره وتنقيحه، بحثاً مشرّفاً لمؤلّفه وللمدرسة التونسية التي ينتسب إليها في اقتحامها بحسّ نقدي ولغاية معرفية في المقام الأول للقضايا المتعلقة بالإسلام ديناً وفكراً وحضارة.

عبد المجيد الشرفي

المقدمة

منذ المرحلة الثانية من دراستنا الجامعية بدأت الثقة بتفسير الأفكار والوقائع تفسيراً مجرّداً منزّهاً، خاصة في ما يتعلّق بالحضارة العربية الإسلامية القديمة منها بالذات تتبدّد. وتبعاً لذلك تقلقلت كثير من المسلّمات والبداهات، وكانت دروس الأستاذ عبد المجيد الشرفي وكتابات محمد أركون وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري وعبد اللّه العروي... وآخرين قد دفعتنا إلى مراجعة النظر في كثير من القضايا الحضارية الإسلامية الكبرى شأن الظاهرة القرآنية والصراع حول الخلافة ونشأة الفرق ونشوء الفقه وتطوّره... إلخ. لقد كان تعاملنا في تلك الفترة مع هذه "الصدمة الفكرية"[1] يغلب عليه الاستهلاك المشوب بالدهشة والإعجاب في آن، إذ تبيّن لنا بكل بساطة أن الإسلام كان تاريخياً، وأن كل معالم الثقافة العربية الإسلامية (السّنة والفقه وعلم الكلام والتصوف... إلخ) لم تكن معطى "إلهيّاً" بل إنّها تشكّلت تاريخياً بتضافر عديد العوامل المعرفية والجغرافية والعرقية والتاريخية والسياسية... وأن الضمير الديني الجمعي هو الذي أضفى عليها في ما بعد هالة من القداسة والإطلاق. ولكن تدريجاً وبالاطلاع المتواصل على ما تمور به الساحة الثقافية من "مراجعات" للتاريخ الإسلامي والقضايا والمشاكل المتعلقة به، بدأت أذهاننا تألف ما كان يقلقها.

كان أوّل تعاملنا الجادّ مع هذه المسائل، وفق هذه النظرة الجديدة، في إطار شهادة الكفاءة في البحث عندما ترجمنا قسماً كبيراً من كتاب المفكّر الإيراني درويش شاياغان: *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*[2]، وقد قيّم فيه النهضة العربية الإسلامية الحديثة ومختلف المشاغل التي أثارتها وفق رؤية تختلف عما كنا عهدناه من المهتمين بعصر النهضة. لقد كان الكتاب بما يحويه من عمق فكري وصرامة منهجية كافياً لندرك الكيفية السليمة للتعامل مع تراثنا؛ فلكَيْ يتصل حاضرنا بماضينا وتتحقّق الاستمرارية التاريخية لا بد من فهمه وإفهامه من مناخٍ جديدة ورؤية جديدة، وأنّ الحكّ والصّقل

---

(١) لا نبالغ إذا قلنا ذلك، فلن يكون من الهيّن علينا أن نقبل بسهولة الشك في ترتيب سور القرآن وآياته والحديث عن تشابه بين القرآن (والإنجيل والتوراة) وملحمة جلقامش... إلخ.

(٢) كتاب درويش شاياغان صدر سنة ١٩٨٢ في باريس عن دار Les presses d'aujourd'hui.

والموضوعية الصارمة لا تزيده إلا تألقاً وتوهّجاً. غير أن هذا العمل لم يكن ليشفي غليلنا إذ إن مجهودنا فيه لم يتعدّ الترجمة على أهميتها، فكان أن فكّرنا في موضوع جديد: «**مواقف العلماء المسلمين من الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة**».

وقد خامرتنا في البداية فكرة البحث في الجهاد على الإطلاق، ولكن من أجل الجدوى العلمية وقع تدقيق الموضوع على النحو المذكور.

ما من شك في أن الدّين قد لعب دوراً أساسياً في حياة المسلمين وظل الموجّه الرئيسي لسلوكهم وأنماط عيشهم وتفكيرهم. والجهاد باعتباره مظهراً من مظاهر هذا الدّين لعب دوراً هاماً في حياة المسلمين؛ إذ شكّل العلاقة المميزة للمسلمين بغيرهم من الشعوب منذ فجر الدعوة الإسلامية؛ فعندما توفّي النبي في بدايات العام الحادي عشر للهجرة كانت الجماعة الإسلامية الأولى قد تحققت على أرض الواقع أو كادت، وكانت مبدئية الجهاد وأنه ماضٍ إلى يوم القيامة قد ثبتت وزادتها حروب الرّدة والفتوحات الكبرى تجذّراً في واقع المسلمين ووجدانهم، ويكفي أن نُذكّر بالكمّ الهائل من الأحاديث النّبوية ذات الصلة بالموضوع(١)، ولعلّ أشهرها: «في كلّ أمّة رهبانيّة ورهبانيّة أمّتي الجهاد»(٢).

في القرنين الرابع والخامس للهجرة تغيّر الوضع الاستراتيجي للأمّة وحصلت تغيرات هامة في جميع المستويات، والمؤرخون والدّارسون، تحدّثوا عن بلوغ الحضارة العربية الإسلامية قمّة الإبداع في القرن الرابع الهجري ثم بداية انهيارها بداية من القرن الخامس نتيجة سيادة التقليد وتحجّر غالبية منظوماتها الفكرية، وتحدّث هؤلاء أيضاً عن مفارقة

---

(١) انظر كتب الجهاد والسّير والمغازي في مصنّفات الحديث النبوي، وخصوصاً:

- **صحيح مسلم** (ابن الحجّاج) بشرح الإمام محيي الدين النووي، ط١، بيروت، دار المعارف، ١٩٩٤. كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد، الحديث رقم ٤٨٣٦ وما بعده، ج١٣، ص٢٣.
- **وسنن الحافظ** (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني بن ماجة) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي ١٩٧٥. كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد في سبيل الله، الحديث رقم ٢٧٥٣ و٢٧٥٤، ج٢، ص٩٢٠.
- **وسنن النّسائي**، شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٧. كتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد، ج٦، ص٢ وما بعدها.
- **وسنن التّرمذي** (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة)، تحقيق يوسف كمال الحوت، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧. كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل الجهاد، حديث رقم ١٦١٩، ج٤، ص١٤١.

(٢) **مسند ابن حنبل** (أبو عبد الله أحمد بن محمد)، شرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٩٥٤، ج٣، ص٨٢ وص٢٦٦. وانظر شرحاً ضافياً لهذا الحديث في: الشّيباني (محمد بن الحسن)، **شرح السّير الكبير**، إملاء: محمد بن أحمد السّرخسي، تحقيق: صلاح الدين المنجّد، القاهرة، ١٩٥٧، ج١، ص٢٣.

الوضع السياسي المتّسم بالانهيار للوضع الثقافي المتّسم بالازدهار خاصة في القرن الرابع الهجري. ما مصير الجهاد في خضمّ هذه التحولات؟ وكيف تناوله "علماء" هذه الفترة؟ وهل لذلك علاقة بالحروب الصليبية التي بدأت منذ أواخر القرن الخامس للهجرة؟

هذه هي، في اعتقادنا، الدوافع الأساسية لهذا العمل. إلا أن وضوح هذه الدوافع لا يعني وضوح المنهج ويسر مباشرته، فقد وجدنا أنفسنا أمام موضوع متّسع إلى حدّ ما مما فرض علينا التدقيق في الاختيار والتحديد مع ما في ذلك من مجازفة، فالعالم الإسلامي في القرنين الرابع والخامس للهجرة كان يمتد على رقعة جغرافية واسعة وشاسعة زادتها فتوحات الغزنويين في بلاد الهند اتساعاً. ولئن كان الأمر واضحاً لدينا في تحديد معنى العلماء[1] ونعني بهم الفقهاء والمتكلمين والصّوفية أي بالمفهوم القديم لكلمة العالم (عالم الدّين)، فإن المشكلة تبرز في ضبط هؤلاء العلماء، إذ كانت المجتمعات الإسلامية آنذاك تمور بالفرق والمذاهب الأمر الذي يجعل الدّارس في حيرة من أمره. فعمّن سيتحدّث من هؤلاء العلماء؟ وكيف السبيل إلى ضبطهم بكيفيّة تجعلنا نصل إلى "مواقف" تعبّر عن العصر تاريخياً وسياسياً ومذهبياً؟

في مواجهة هذه المشاغل المنهجية أفضى بنا الرأي في ما يخصّ المسألة الأولى (الإطار الجغرافي) إلى الاقتصار على الشّرق الإسلامي (الشام والعراق بالخصوص) ذلك أنّ:

١ - إفريقية لم تشهد في تلك الفترة أحداثاً هامة في ما يتعلق بالعلاقة مع "الكفار"، هذا إذا ما استثنينا الخلافة الفاطميّة التي اتخذت كما سنرى من صقلية قاعدة لجهاد الرّوم. ولكن الفاطميين انتقلوا إلى الشرق (مصر والشام) كما نعلم ولم يتخلّوا عن صقلية، بل احتفظوا بها. فإسهامهم الأساسي في حركة الجهاد برز بالخصوص في مرحلتهم المشرقية.

٢ - أمّا الأندلس التي عرفت منذ النصف الثاني من القرن الخامس وقائع حربية هامة بين المسلمين والإفرنج: واقعة الزلاّقة سنة ٤٧٩هـ وواقعة جيّان سنة ٤٨٥هـ، فقد عزمنا منذ البداية على تبيان مواقف علمائها من المسألة وخاصّة ابن حزم لما يمثّله هو ومذهبه الظّاهري من أهمية؛ إلا أننا وفي خضمّ البحث اطّلعنا على دراسة لـ R. Arnaldez حلّل فيها بشكل ضافٍ موقف ابن حزم من الجهاد[2] فعدلنا عن ذلك.

---

(١) نشير هنا إلى أن هذه الكلمة قد أثارت جدلاً لدى المهتمين بالحضارة العربية الإسلامية. انظر على سبيل المثال صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩، ص٢٨. وانظر كذلك: هادي العلوي: «خطوط الاستقلال في المثقفية الإسلامية»، مجلة **دراسات عربية**، س٣٢، العدد ٧/٨ أيار - حزيران/ ماي - جوان ١٩٩٦، ص٤٨ - ٤٩.

(٢) الدراسة المذكورة بعنوان: «La guerre sainte selon Ibn Hazm de Cordoue» ونشرت في: *Etudes d'orientalisme*, 1962, T. II, pp. 445-459.

أمّا في ما يتعلّق بضبط هوية العلماء فقد ارتأينا أن يكون ذلك مرتبطاً بالمذاهب الفقهية والكلامية المنتشرة آنذاك، ذلك أن قيمة العالِم لا تكمن في شخصه فقط وإنما أيضاً وأساساً في المذهب الذي يعبّر عنه. ثم إن تنوّع المواقف يوفّر لنا فرصة للمقارنة مما يزيد هذه المواقف وضوحاً ويجعلنا نطمئن أكثر إلى ما ينبغي الوصول إليه من نتائج. وعلى هذا الأساس ركّزنا على علماء الشّيعة في القرن الرابع الهجري، إذ كان العصر عصر الهيمنة الشيعية، فقد اتّسعت رقعة التّشيع شرقاً وغرباً؛ وعلى علماء السّنة في القرن الخامس الهجري، فقد استعاد أهل السّنة نفوذهم من جديد وذلك مع الغزنويين والسّلاجقة وبدأت الحركات الشيعية تفقد نضارتها وقوّتها.

لقد كان الجهاد في الإسلام موضوع دراسات عديدة متفاوتة الأهمية نذكر منها:

- M. Canard: «La guerre sainte»[١].
- Cl. Huart: «Le droit de la guerre»[٢].
- R. Arnaldez: «La guerre sainte selon Ibn Hazm».
- E. Kholberg: «The Developpement of The Imami Shiit Doctrine of Jihad»[٣].
- محمد شديد: **الجهاد في الإسلام**[٤].
- وهبة الزحيلي: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**[٥].
- Alfred Morabia: *La notion de Jihad dans l'Islam médiéval*[٦].

هذه الكتابات لم تكن بالنسبة إلى موضوعنا ذات فائدة كبرى باستثناء كتاب أ. مورابيا A. Morabia ودراسة أ. غولبرغ E. Kholberg، إمّا لأنّها لا تفي بالغرض وإمّا لطابعها التقليدي أو الإيديولوجي الفجّ. ولكل هذه الأسباب وجدنا أنفسنا أمام موضوع بكر إلى حدّ ما.

ولكي يبلغ هذا البحث مرماه قدّرنا أن يجري تفصيله على النحو الآتي:

مدخل تاريخي عن الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة، وأربعة أبواب: يتعلّق

---

(١) هذه الدراسة نشرت في: *Revue Africaine*, Alger, 1936, pp. 605-623.

(٢) الدراسة نشرت في: *Revue du monde musulman* II, Paris, 1907, pp. 331-346.

(٣) الدراسة نشرت في: *Zeitschrist der Deutschen Margenlandischen Geselleschaft*, Band 126, n° 1, 1976, pp. 64-86.

(٤) الكتاب نشر في القاهرة سنة ١٩٦٠.

(٥) الكتاب المذكور نشر في دمشق لأول مرة سنة ١٩٦٢ عن دار الفكر. ثم طُبع مرة ثانية سنة ١٩٦٥ وثالثة سنة ١٩٧١. وقد اعتمدنا الطبعة الثالثة منه.

(٦) الكتاب عبارة عن أطروحة دكتوراه دولة كانت قُدّمت في جامعة باريس الرابعة، سنة ١٩٧٤، ونُشر الكتاب بتقديم من روجيه أرنالديز سنة ١٩٩٣ في باريس عن دار: Albin Michel.

الباب **الأول** بمواقف الفقهاء و**الثاني** بمواقف المتكلّمين و**الثالث** بمواقف الصّوفية. أمّا الباب **الرابع** فخصّصناه لأهمّ النتائج المترتبة عن عرض مواقف هؤلاء العلماء من الجهاد وتحليلها.

خامرتنا منذ البدء فكرة تعريف الجهاد، ولكننا ارتأينا أن طبيعة البحث ستفضي بنا بالضرورة إلى ذلك. لذلك آثرنا أن يكون مدخلنا إلى ذلك البحث تاريخياً في "الجهاد" في القرنين الرابع والخامس للهجرة، وذلك بمحاولة إعطاء صورة شاملة عنه في تلك الفترة والنظر إليه من زوايا متعددة في محاولة لتجاوز اقتصار أغلب الدراسات على الجوانب السياسية والعسكرية. ونسجّل في هذا المجال أن الباحث "الإسرائيلي" E. Sivan قد حاول تجاوز هذا المنزع الأحاديّ إلا أن كتابه: *L'Islam et la croisade* انبنى على أطروحات فيها مغالطات محكومة بخلفيات إيديولوجية وسياسية صهيونية[١].

ولتحقيق هذه الغاية كان علينا أن نتتبّع الأحداث من حيث تسلسلها التاريخي لكي ندرس عملية تطورها ونحدّد السياق الذي ظهرت فيه. وكان علينا كذلك أن نتأنّى في القراءة التاريخية وأن نركّز أكثر على التواريخ المحلية. كل هذا المجهود كان لغاية الإجابة عن سؤال أساسي هو: كيف كان الناس في القرنين الرابع والخامس للهجرة يفكرون في "قضية" الجهاد؟

هذا السؤال يبدو صعباً أول الأمر، ذلك أن الإحاطة بعقلية عصر ما أو طريقة تفكير أهله في موضوع معيّن تبقى عملية محفوفة بالمزالق إن لم نقل صعبة خاصة إذا تعلّق الأمر بموضوع خطير خطورة موضوع الجهاد. فأغلب الذين كتبوا فيه ركّزوا على جوانب دون أخرى، وكان للجانب السياسي فيها الاهتمام الأكثر. ثم إن المصادر التي يمكن الاعتماد عليها قليلة والمعلومات موزّعة بين كتب التاريخ والأدب والدّين، وهي غير دقيقة في أغلب الأحيان. وتتأتّى الصعوبات الأخرى من أن الفترة التي نهتم بها كانت فترة تحوّل لا يمكن أن نحدّد فيها مشاغل الناس وطريقة تفكيرهم بسهولة. لكل هذه الأسباب فإن الصورة التي سنحاول تقديمها عن الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة لا تكون إلا تقريبية رغم حرصنا الشديد على أن تكون شاملة للموقف السياسي والموقف الديني والموقف الشعبي والموقف الأدبي. وينبغي أن نلاحظ هنا أن الهدف الأساسي من هذا المدخل التاريخي يجب أن يتركز على علاقة هذه الأحداث بمواقف العلماء. فكيف كانت مواقف هؤلاء

---

(١) حاول المستشرق المذكور أن يبيّن ـ انطلاقاً من بعض الشواهد التاريخية ـ أن أغلب المسلمين كانوا لا يرون مانعاً من التعايش مع أعدائهم الصليبيين، وهو بذلك يثير مشكلة الدولة "الإسرائيلية" في بحثها الدؤوب عن تعايش سلمي مع العرب والمسلمين. انظر كتابه: *l'Islam et la croisade: idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Paris, Maisonneuve, 1968, p. 24.

العلماء من الدول التي عاصروها؟ وما علاقتها بالمذاهب التي كانوا يتمذهبون بها؟ وما علاقتها بالحقيقة التاريخية. . .؟ أسئلة ضرورية للتوصل إلى تحديد "موضوعي" لمواقف هؤلاء العلماء.

هذه الأسئلة تفسّر المنهج الذي توخيناه في عرض آراء العلماء وتحليلها، ولقد كان تركيزنا على مواقف الفقهاء بالدرجة الأولى ذلك أن الفقه روح العقيدة الإسلامية، وقد كان وما زال لدى المسلمين أهمّ من علم الكلام والتصوف والفلسفة. . .، وقد ظلّ الفقه عنصراً محدّداً في صراع التقليديين مع المحدَثين[١]. وفي الفقه تشكّل الفكر الإسلامي لينتج "قيماً" مثّلت الأنموذج الديني والأنتلجنسيا الإسلامية[٢]، وهو إلى ذلك يجيب عن المشاكل اليومية التي تأبى التأطّر في الحدود المثالية الضيقة، ومن هنا تأتّت طبيعته الازدواجية: الواقعية والمثالية.

وقد اعترضتنا في تحديد مواقف الفقهاء مشكلة اختيار الأعلام: فمن ناحية كان حرصنا قوياً على أن تكون هذه المواقف موزّعة حسب المذاهب الفقهية المنتشرة آنذاك، ومن ناحية أخرى كانت هناك مشكلة المصادر والمراجع، إذ لا يكفي أن نختار فقيهاً من الفقهاء بل لا بد من أن نتيقّن من توافر مؤلفاته وما كُتب عنه، وهذا ما حصل مع فقهاء الشيعة الإمامية، فقد كانت أمامنا أسماء كثيرة لامعة منها ابن بابويه القمّي والشيخ المفيد والكليني وأبو جعفر الطّوسي وغيرهم. وقد استقر رأينا في الآخر على اختيار ابن بابويه لوفرة مؤلّفاته المطبوعة التي كانت في متناولنا. ثم إن مواقف فقهاء الشيعة الإمامية في تلك الفترة لا تختلف فيما بينها، فكلها تنهل من نفس المصادر وتنطق عن نفس الرؤية.

إن قيمة الفقيه لا تكمن في أنه يمثّل مذهباً معيناً فحسب بل قد يستمدّ قيمته كذلك من "علمه" ومن الظّرف الذي وُجد فيه، وهذا شأن الماوردي والغزالي، إذ شهد الماوردي فترة صعود المذهب السّني بصدور الاعتقاد القادري سنة ٤٠٩هـ وبداية فتوحات الغزنويين في الهند. وقد عمل موظفاً في خلافة القادر بالله (ت٤٤٢هـ) وابنه القائم (ت٤٦٧هـ). أمّا الغزالي فإنّ البحث في موقفه من الجهاد يطرح مشكلة من جانب آخر: فرغم أنه شهد بدايات الغزو الصليبي، فإنه لم يحرّك ساكناً إزاء هذا الحدث الضخم، مما جعلنا نبحث عن أسباب صمته وبالتالي عن موقفه "الغائب" من الجهاد. ثم إن القارىء قد يتساءل لماذا أدرجنا الغزالي ضمن الفقهاء في حين أنه لم يكن فقيهاً فحسب وإنما كان عالم كلام

---

(١) Joseph Schacht, *Esquise d'une histoire du droit musulman*, traduit de l'anglais par Jeanne et Felix Arin, Institut des hautes études marocaines, éd. Librairie orientale et américaine Max Besson, Paris VII, s. d., p. 9.

(٢) *Ibid*.

ومتصوفاً وفيلسوفاً أيضاً. الجواب أن الغزالي رغم تنوّع معارفه قد ظل طول حياته فقيهاً[١]، وهو الذي وقف من الفلسفة موقفاً فقهياً[٢] وصالح بين التصوف والفقه السني[٣].

إن اقتصارنا على هذه الأسماء الأربعة (ابن بابويه ويمثل الشيعة الإمامية والقاضي النعمان ويمثّل الشيعة الإسماعيلية والماوردي والغزالي ويمثلان المذهب الشافعي وبالتالي أهل السنة) لم يكن ليمنعنا من أن نواصل البحث في الموضوع بإضافة أسماء أخرى لو كان هدفنا الاستقصاء والإحاطة: إن هدفنا هنا ينحصر في تقديم نماذج دالّة.

كان تعاملنا مع المتكلمين مختلفاً عن تعاملنا مع الفقهاء ذلك أن القضايا التي أثارها علماء الكلام هي في جوهرها ذات طابع تجريدي فلسفي (جليل الكلام ودقيقه) إلا أنهم درجوا على أن يعقدوا في مؤلفاتهم فصولاً عن الإمامة. هذه الفصول تكاد تكون مدخلنا الوحيد لتحديد مواقفهم من الجهاد. ثم إن دارسي علم الكلام من القدماء والمحدثين قليلاً ما وجّهوا أنظارهم إلى الجانب السياسي لدى المتكلمين، إذا ما استثنينا حديثهم عن البعد السياسي في نشأة علم الكلام ونعني بذلك علاقة بعض مباحث علم الكلام بالفتنة الكبرى. وحتى الذي تناولوا علم الكلام من وجهه السياسي فلا أحد منهم ـ في حدود اطّلاعنا طبعاً ـ أشار إلى مواقف المتكلمين من الجهاد، مما ضاعف مهمّتنا وضعّف مجهودنا.

في تحديدنا موقف الصوفية من الجهاد توافرت لدينا مادة معتبرة وأعلام كثيرون: السراج (ت٣٧٨هـ) والكلاباذي (ت٣٨٠هـ) والمكّي (ت٣٨٦هـ) والسلمي (ت٤١٢هـ) والأصفهاني (ت٤٣٠هـ) والقشيري (ت٤٦٥هـ) والهجويري (ت٤٦٩هـ) والأنصاري (ت٤٨١هـ) والغزالي (ت٥٠٥هـ)، إلاّ أن هؤلاء الأعلام رغم تباعدهم في الزمان والمكان لا يختلف تصوفهم بعضهم عن بعض، فالجميع كانوا يمارسون تصوفاً سنياً معتدلاً، ثم إن مؤلفاتهم قد نهل بعضها من بعض[٤]، لذلك عمدنا إلى رؤية تأليفيّة لموقف الصوفية من

---

(١) H. Laoust, *La politique de Ghazali*, Paris, éd. Librairie Paul Geuthner, 1970, p. 26.

(٢) كان محمد أركون قد أشار إلى أن المسلمين قد واجهوا العلوم "الدخيلة"، شأن الفلسفة، مواجهة إيديولوجية لا معرفية. انظر كتابه: **تاريخية الفكر الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦، ص٢٤.

(٣) نكلسون (رينولد)، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، نقله إلى العربية وعلّق عليه أبو العلاء عفيفي، القاهرة، ١٩٥٦، ص٨٤.

(٤) نذكر على سبيل المثال أن كتاب كشف المحجوب للهجويري قد نهل من **اللمع** للسرّاج، و**الرسالة القشيرية** للقشيري، و**طبقات الصوفية** للسلمي. انظر مقدمة محقق **كشف المحجوب** للهجويري (أبو الحسن علي)، نقلته عن الفارسية إلى العربية إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠، ص ص١٦٥ ـ ١٧٦. كما نشير إلى أن الغزالي قد نهل من **طبقات الصوفية** لعبد الرحمن السلمي، و**حلية الأولياء** لأبي نعيم الأصفهاني.

الجهاد. ولم يتسنَّ لنا تحديد هذه المواقف إلا بأمرين:

١ ـ البحث الدّقيق في المدوّنة الصوفية لتلك الفترة.

٢ ـ مقارنة مواقف المتصوفة الأوائل [عبد الله بن المبارك (ت١٨١هـ) بالخصوص] من الجهاد بمواقف متصوفة الفترة التي نهتم بها.

وكان أول ما لاحظناه بعد عرض مواقف العلماء من الجهاد المسلّح الهجومي الموجّه ضد الكفار أنه لم يحظ لديهم بمكانة هامة، فقد اعتراهم حيال هذا الأمر نوع من الصمت واللامبالاة، رغم أن سير الأحداث آنذاك كان "يفرض عليهم" إثارة الموضوع. هل يعني ذلك أن قيمة الجهاد المسلح قد انتهت عندما بدأت المذاهب تكتمل ويكتمل معها التنظير للدّين؟ وهل لذلك علاقة بتحجّر المنظومة الدينية بصفة عامة؟ وهل لذلك علاقة بالواقع السياسي الذي عايشوه آنذاك عن كثب؟

الواقع أنه في مقابل هذا الصمت وهذه اللامبالاة كان هناك نزوع نحو الانخراط في الصراعات المذهبية والسياسية التي وضعت المسلمين وجهاً لوجه، ونحو الانشغال الشديد بالأوضاع الداخلية للخلافة العباسية، فتحدث علماء الشيعة عن وجوب جهاد أهل البغي من أهل السنة، وتحدّث علماء السنّة عن وجوب تدعيم الخلافة العباسية لمواجهة خطر التشيع واعتبروا ذلك أوكد من مواجهة الروم.

يوضح لنا كل ذلك أن هؤلاء العلماء كانوا في الواقع يعكسون المتطلبات الإيديولوجية والتاريخية للخلافة العباسية بالنسبة إلى علماء السنّة وللدويلات الشيعية والخلافة الفاطمية بالنسبة إلى علماء الشيعة أكثر مما كانوا يفرضون توجهاتهم الخاصة. فما سنحلله إذن من مواقف في الفصول الثلاثة الأولى لا يعدو أن يكون منطلقاً لبحث عميق في خاصية هذه المواقف وخلفيّاتها ودلالاتها التاريخية والسياسية. هذا البحث بدا لنا مطلباً أساسياً حتى لا نجد أنفسنا مقتصرين على خيار واحد هو الاكتفاء بإدانة هؤلاء العلماء لصمتهم أمام خطر "الكفار" الدّاهم وتضييعهم فريضة الجهاد عندما يُغْزَى المسلمون في عقر دارهم، وحتى لا نعوّل كثيراً على ثنائية الواقعية والمثالية التي طالما اتخذها المستشرقون ومن نحا نحوهم منهجاً لتقييم الإنتاج الفكري للحضارة العربية الإسلامية[1] (نقول ذلك دون أن ننكر أن هذه الدراسات قد أفادتنا كثيراً من حيث صرامتها المنهجية وشموليتها). وكان علينا أن نبحث في مواقف العلماء من الجهاد في علاقاتها الأفقية والعمودية: أفقياً بربطها بظروف الخلافة العباسية والدويلات الشيعية والخلافة الفاطمية آنذاك، وهذا هو البعد السياسي للمسألة؛ وعمودياً بمحاولة وضع هذه المواقف ضمن

---

(١) نذكر على سبيل المثال دراسات هنري لاووست حول الماوردي والغزالي وابن بطّة العكبري وابن تيمية والحلّي.

السياق التاريخي لتطور مفهوم الجهاد، وهذا هو البعد التاريخي للمسألة.

في البعد السياسي للمسألة كان لا بد أن نربط هذه المواقف بجملة من القضايا التي أثارها هؤلاء العلماء وانخرطوا فيها، وهي بالأساس الصراعات المذهبية ومشروعية الخلافة.

هاتان المسألتان قد أثرتا كثيراً في كيفية تناول العلماء لمبحث الجهاد إذ إنّ انشغالهم بهاتين المسألتين أفضى بهم إلى دخلنة الجهاد في إطار توجيه مجهوداتهم وأفكارهم نحو الأوضاع الداخلية للمسلمين. وقد اقتضى البحث في هذا الجانب منا أن لا نستبعد أي عنصر مفيد للموضوع، وكان تركيزنا على الجوانب التي أهملت كثيراً وتتمثل بالأساس في استبعاد الجانب غير المكتوب وغير الحضري وغير التخبوي، أي استبعاد العامة ووصفها بأوصاف سلبية من نوع "غوغاء" و"دهماء". والأمر يبدو مهماً في الفترة التي نهتم بها، فتطوّر المجتمع الإسلامي في العصر العباسي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بتطوّر المدن الإسلامية التي أصبحت مركزاً لجميع الأنشطة الحياتية بجوانبها المختلفة، مما أدى إلى ظهور تنظيمات جديدة تشير إلى تزايد دور العامة من الناس في هذه الحياة. ودخلنة الجهاد لم تكن سوى مظهر من مظاهر تطوّر مفهوم الجهاد تاريخياً. فكيف تطوّر مفهوم الجهاد حتى "دُخْلِنَ"؟ وما هي مظاهر هذه الدخلنة؟ وما هي أسباب ذلك وخلفيّاته وأبعاده؟ الإجابة عن هذه الأسئلة هي مادة الباب الرابع من هذا العمل.

لقد سعينا في هذا العمل إلى أن ننحو منحىً جديداً في معالجة المسألة، مستفيدين من الدراسات الجديدة ومن المناهج الحديثة التي بدأت تظهر على الساحة الفكرية منذ مدة غير بعيدة مع بعض المهتمين بالحضارة العربية الإسلامية أمثال رضوان السيد وفهمي جدعان ومحمد عابد الجابري وغيرهم. وبالتوازي مع ذلك حاولنا الاستفادة من دراسات المستشرقين، دافعنا الأساسي في ذلك الحرص الشديد على احترام حقوق المعرفة العلمية والالتزام بالموضوعية، ولكن ذلك لا يعني - حسب رأينا - التخلي عن أية مسؤولية تجاه موضوعنا. «فالذي يتناول حضارة من حضارات الماضي من قمّة العقل البارد ويخاطب أبناءها وكأنه يدير حواراً مع نفسه هو غير من يتناولها لتكون جواباً عن حاجة أساسية في حياته يقتضيها سياق تطوّره كما تقتضيها رغبته في إيجاد مرتكز لشخصيته ووجوده كسبيل لاستعادة جوهره»[١].

إن حرصنا على الوقوف على "الجديد" لا بد أن تستتبعه مصاعب جمّة لعل أهمها ما يتعلق بالمصادر والمراجع من حيث ندرتها ومشقّة الحصول عليها ورداءة بعض الطبعات (كتاب **علل الشرائع** لابن بابويه القمّي على سبيل المثال). يضاف إلى ذلك اعتمادنا الكبير على المراجع الأجنبية بما يعنيه ذلك من جهد مضاعف في القراءة والفهم والترجمة، ولم

---

(١) إحسان سركيس، **مدخل إلى الأدب الجاهلي**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص٧.

يكن ليتسنى لنا مواجهة هذه المصاعب وغيرها لولا الصبر والثبات ومساعدة أولئك الذين نرفع إليهم بالمناسبة شكرنا وعرفاننا، ونذكر منهم بالخصوص الأستاذ عبد المجيد الشّرفي الذي تابع هذا العمل منذ كان مشروعاً إلى أن استوى على سوقه. كذلك نشكر زملاءنا مدرّسي اللغة الإنجليزية في المعهد الثانوي بسبيبة، محمد الحبيب والهاشمي الرّي والسيدة فاطمة الماجري لمساعدتهم إيانا في ترجمة النصوص الإنجليزية إلى العربية.

مدخل

الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة

قال الرّاوي: «وملكت الروم إلى ملطيّة وكان كل يوم يُغار على بلاد الإسلام وأبو محمد كلما سمع ذلك يبكي الليل والنهار على نصرة الإسلام حتى أدركه الموت... ودفن في المسجد في أنكورية».

سيرة الأميرة ذات الهمّة

(سيرة المجاهدين)

ج٧٠، ص ص١٥٧ ـ ١٥٨

I ـ الموقف السياسي

١) الخلافة:

في أيام الراشدين والأمويين ضعفت الدولة البيزنطية وفقدت أملاكها التي كانت لها في الشرق قبل الفتوحات الإسلامية، فقد نفاها المسلمون إلى أقصى بلادها في آسيا الصغرى وسيطروا على مستعمراتها في الشرق. وقد تحمّلت بلاد الشام منذ العهد الأموي مسؤولية كبرى في مواجهة البيزنطيين وأصبحت بذلك مثلاً يحتذى به في الجهاد. وقد عرفت في هذا المجال بمعمارها العسكري، فهي بلاد الثّغور الشامية والجزرية[1] التي كان المسلمون يرابطون فيها ويغزون.

هذه الوضعية بدأت تتغير تدريجاً، فابتداءً من النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة وإلى مدى قرنين تقريباً أخذ ميزان القوى يتغير برجحان كفّة البيزنطيين باطّراد في ميدان

(١) حول الثغور الجَزَريّة والشامية، انظر: ابن حوقل، **صورة الأرض**، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت، ص١٥٣ وما بعدها.

العمليات الحربية وتراوح كفة المسلمين بين المدّ والجزر نتيجة ضعف الخلافة العباسية من ناحية ووصول الأسرة المقدونية إلى السلطة في بيزنطة من ناحية أخرى. بلغ هذا الضعف منتهاه في القرنين الرابع والخامس للهجرة مجسّداً في تفتّت الخلافة إلى دويلات متناحرة[1] وظهور الفاطميين منافسين ألدّاء للعباسيين واستيلائهم على مصر بوابة الشرق. وقد كانت بلاد الشام مسرحاً لتناحر هذه الدويلات، فقد تداول عليها طيلة القرنين الرابع والخامس الحمدانيون والمرداسيون والقرامطة والفاطميون والسلاجقة... وأمام هذه الوضعية تحركت أطماع بيزنطة لاسترداد مستعمراتها خاصةً وأنها سوّت مشاكلها مع جيرانها من الرّوس والبلغار[2] وبذلك أصبحت بلاد الشام هدفاً ومسرحاً للحملات البيزنطية.

إذن في ظل هذه الوضعية كيف تصرفت الخلافة العباسية في بغداد؟ يذكر ابن الأثير أن المقتدر ولّى سعيد بن حمدان الموصل وشرط عليه غزو الروم[3]. هذا الشرط له دلالته التاريخية فضعف العباسيين جعلهم يقيمون بينهم وبين الروم دولة حاجزة Etat tampon تقوم بالجهاد لحسابهم وهي دولة الحمدانيين. ولذلك فإن تنظيم الغزوات والإعداد لها عسكرياً ومالياً لم يعد من مشمولات الخليفة، بل من مشمولات أمراء الثغور. والنتيجة هي تراجع اهتمام الخلفاء بهذه الغزوات وانصرافهم إلى مشاغلهم الخاصة وصراعاتهم مع الخارجين عن طاعتهم من أمراء وولاة... وأمام ضعف الثغور عن ردّ هجومات البيزنطيين المتكررة كثيراً ما يرد المستنفرون إلى بغداد يستمدّون الأموال والعساكر ويعودون بدون فائدة[4]. ويذكر ابن الأثير أنه لما هجم الروم على مدينة نصيبين سنة ٣٦٢هـ وهاج العامة في بغداد وطالبوا بالجهاد طلب بختيار[5] من الخليفة أن يؤدّي إليه الأموال حتى يقوم بالغزو، فردّ عليه الخليفة بأن «الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي ولي تدبير الأموال والرجال، أما الآن وليس لي منها إلا القوت وهي في أيديكم وأيدي أصحاب الأطراف فما يلزمني غزو ولا حج ولا شيء مما تنظر الأئمة فيه، وإنما لي منكم هذا الاسم الذي يخطب به على منابركم تسكّنون به رعاياكم فإن أحببتم أن أعتزل

---

(١) قدّم ابن الأثير صورة معبّرة عن هذه الدويلات التي كانت تنخر جسم الخلافة. انظر: **الكامل في التاريخ**، المطبعة الأزهرية المصرية، ١٣٠١هـ، ج٨، ص١٠٣.

(٢) عبد المنعم ماجد، **ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها في مصر: التاريخ السياسي**، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨، ص١٢٢.

(٣) ابن الأثير، **الكامل**، ٧/ ٨٧.

(٤) ابن الأثير، **الكامل**، حوادث سنوات ٣١٤ ـ ٣١٧ ـ ٣٥٢ ـ ٣٦١ ـ ٤٩٢...

(٥) هو عزّ الدولة الأمير البويهي، ولّي الإمارة سنة ٣٥٦هـ في عهد الخليفة العباسي المطيع (٣٣٤هـ ـ ٣٦٣هـ)، وبقي فيها حتى وفاته سنة ٣٦٧هـ: ابن الجوزي، **المنتظم**، حيدر آباد، ١٣٥٨هـ، ج٧، ص ص٨٩ ـ ٩٠؛ ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

اعتزلت عن هذا المقدار أيضاً وتركتكم والأمر كلّه»[١].

هكذا نلاحظ أن الخلافة العباسية كانت منشغلة بالبحث عن شرعيتها المفقودة أكثر من انشغالها بالخطر البيزنطي على بلاد الشام.

٢) الحمدانيون:

قامت دولة بني حمدان في ظل ظرف اتّسم بـ:

ـ خطر الانقسامات الداخلية بسبب انتشار النظم الإقطاعية وهيمنة الأتراك على الخلافة عسكرياً وسياسياً.

ـ خطر الهجمات والغارات التي قام بها الروم البيزنطيون وكان الخطر الأول ممهّداً للثاني، فابتداءً من الربع الثاني من القرن الرابع للهجرة كانت الإمبراطورية البيزنطية في أوجها ونظّمت حملات واسعة ضد المسلمين في أرمينية والجزيرة وصقلية. هذه الوضعية حتمت استعداداً عسكرياً ومعنوياً. فلم يعد كافياً تقوية الجيش وتجهيزه وإنما لا بد من تقوية الثغور وانتداب المتطوعين وإعداد سكان المدن للدفاع وإحياء روح الجهاد... هذه المهمة تكفّل بها سيف الدولة الحمداني.

كانت أولى هجومات سيف الدولة على بيزنطة في سنتي ٣٢٦هـ و٣٢٨هـ. وكان يهدف من ورائها إلى منع البيزنطيين من الاستقرار بأرمينية. ثم توالت غزواته ووطىء مواطىء لم يطأها أحد من المسلمين قبله[٢] حتى صارت وقائعه للروم والنصارى كالنزه والأعياد على حد تعبير ابن العديم[٣]. وبذلك أنزل الهزيمة بالدولة البيزنطية في عقر دارها، وفي هذا الإطار بالذات تكمن قوة الإمارة الحمدانية بحلب، وكذلك شهرة سيف الدولة التي تعدت حدود البلاد العربية الإسلامية ماضياً وحاضراً[٤].

لقد تضافرت عديد العوامل لتجعل من سيف الدولة بطلاً حربياً مشهوراً في حروب الشرق في القرون الوسطى ولتجعل من ظهور الحمدانيين بالشام حدثاً من الأحداث التاريخية الهامة. هذه العوامل هي التالية:

١ ـ يعتبر الحمدانيون العنصر العربي الوحيد الذي أخذ يشق طريقه بصعوبة ويظهر على مسرح الأحداث السياسية والحربية منذ زمن غير قليل، فأرادت الخلافة أن تشجع هذا

---

(١) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٢٢٤.

(٢) ماريوس كانار، **أخبار الأمير سيف الدولة**، الجزائر، ١٩٣٤، ص ص٧٣ ـ ٧٤.

(٣) ابن العديم (كمال الدين)، **زبدة الحلب من تاريخ حلب**، تحقيق سامي الدهان، دمشق، ١٩٥١، ج١، ص١٤٤.

(٤) د. أحمد عدوان، **الدولة الحمدانية**، طرابلس ـ ليبيا، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان والمطابع، ١٩٨١، ص٢٥٢.

الاتجاه عساها أن تنتفع به في يوم من الأيام[1].

٢ ـ ظلت القبائل التي سكنت الموصل والشام قبل الفتح الإسلامي وبعده محافظة على عاداتها البدوية القديمة من حب السيطرة والسيادة وخوض الحروب والمغامرات، وهذه السّمة استفاد منها سيف الدولة في انتداب المتطوعين. كما استفاد من الأهمية الروحية لمدينة حلب ـ مركز الإمارة الحمدانية ـ حيث يقال إن النبي إبراهيم الخليل كان يقيم فيها[2].

٣ ـ إن جدية سيف الدولة في حروبه ضد الروم جعلته يسعى جاهداً إلى إحياء روح الجهاد لدى العامة، لذلك استعان "بجهاز دعائي"[3] للتحريض على الجهاد: جهاز مكوّن أساساً من الشاعرين المتنبي وأبي فراس والخطيب ابن نباتة الفارقي.

٤ ـ إن الخطر الرومي المتزايد ونجاح سيف الدولة في صدّه قد أكسبه احترام أهل الشام وتقديرهم.

لكل هذه الأسباب أكسبت الحروب البيزنطية الحمدانيين بصفة عامة وسيف الدولة بصفة خاصة احترام معاصريهم وتقديرهم، إلا أن كل هذه الانتصارات ذهبت مع سيف الدولة. والواقع أن الانهيار بدأ منذ أواخر أيام سيف الدولة، فمنذ هزيمته سنة ٣٤٩هـ[4] سيبدأ في موقف دفاعي خاصة بين سنتي ٣٥٣هـ و٣٥٤هـ. ولعل أهم حدث في الشام بُعيد موت سيف الدولة المعاهدة الشائنة التي فرضها الروم على قرعويه، غلام سيف الدولة، سنة ٣٥٩هـ[5]. ثم توالى سقوط الحمدانيين بظهور الفاطميين على مسرح الأحداث ورغبتهم الملحة في امتلاك الشام.

٣) الفاطميون:

كانت أحداث الشام المؤلمة تهزّ مشاعر المغاربة، وكان ابن هانىء الأندلسي كثيراً ما يركّز في أشعاره على أن الشام لن يحررها من البيزنطيين إلا المعزّ لدين الله الفاطمي. وبالفعل فإن انتصارات الفاطميين في صقلية كانت دوماً لدى ابن هانىء وغيره موضوعاً للمقارنة بين الخلافة الفاطمية والخلافة العباسية التي بدأت تأفل. ابن تغري بردي يؤكد أيضاً في **النجوم الزاهرة** أن دخول الفاطميين إلى مصر كان بهدف صدّ الغزوات البيزنطية على بلاد

---

(١) نفسه، ص١٢٠.

(٢) ابن جبير، **الرحلة**، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٩٨٨، ص٢٢٦.

(٣) E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, op. cit., p. 11.

(٤) تعرف هذه الهزيمة بهزيمة مغارة الكحل. لمزيد من التفاصيل انظر: ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ١٣٠ ـ ١٣٢.

(٥) انظر تفاصيل هذه المعاهدة في: ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ١٦٣ وما بعدها.

الشام[1]. ثم إن الفاطميين أكدوا نيتهم في قتال الروم في الرسالة التي بعث بها جوهر، قائد الخليفة الفاطمي، إلى أهالي مصر عند دخوله إليها وكذلك في الرسالة التي بعث بها الوزير الفاطمي ابن كلّس إلى عضد الدولة البويهي[2]. يضاف إلى ذلك أن الفاطميين لما انتقلوا من المغرب إلى مصر لم يرضوا التخلي عن حكم صقلية للمغاربة كما فعلوا في المغرب وذلك لجعلها قاعدة للاستمرار في الجهاد[3].

لذلك فإن توقف الحملات البيزنطية على بلاد الشام بعد سنة ٣٥٣هـ يرجع جزء كبير منه إلى دخول الفاطميين حلبة الصراع باعتبارهم قوة جديدة اصطدمت عديد المرات مع الروم في بلاد الشام. وربما لأجل ذلك أيضاً أحجم الفاطميون عما كانوا أعلنوه منذ تكوين دولتهم بالمغرب، ألا وهو القضاء على العباسيين.

هذه الصورة عن الفاطميين تنبىء بأنهم سيكونون خلفاء الحمدانيين في جهاد الروم وحماية الثغور، إلا أن الأمور لم تسر على النحو المراد، فقد واجه الفاطميون كثيراً من الصعاب في الشام أتى أغلبها من قبل أهل الشام أنفسهم.

لم يكن عرب الشام يرحبون بالفاطميين بسبب أن معظمهم كان على المذهب السنّي المعادي للمذهب الفاطمي ولأنهم كانوا من قبل سنداً للخلافة الأموية عدوّة بني هاشم الذين ينتسب الفاطميون إليهم. أضف إلى ذلك أن الفاطميين اعتمدوا في أيامهم الأولى في فتحهم الشام على عسكر من المغاربة اعتبروا أعداءً تقليديين لعرب الشام منذ الفتوحات الأموية، حين أرسل الأمويون نحو المغرب جيوشاً عربية كبيرة مدة أربعين عاماً أو أكثر إلى أن تم لهم فتحه والسيطرة عليه. ثم إن سيرة قواد الجيش الفاطمي مع أهل الشام كانت سيئة[4]. لذلك نرى قبائل الشام تتحالف مع القرامطة لما غزوا الشام سنة ٣٥٩هـ، بل ساعدتهم في غزو مصر أيضاً، ونرى كذلك أمراء الشام كثيراً ما يستنجدون بالبيزنطيين لصدّ الفاطميين[5].

في ظل هذه الوضعية فإن حملات الجيوش الفاطمية على البيزنطيين كثيراً ما كانت

---

(١) ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، القاهرة، طبعة مصوّرة عن طبعة دار الكتب، د.ت، ج٧، ص٧٢.

(٢) نفسه، ج٤، ص ص١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣) حول دور صقلية في الجهاد في العهد الفاطمي، انظر: د. حسين مؤنس، **تاريخ المسلمين في البحر المتوسط**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩١، ص٧٦ وما بعدها.

(٤) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ١٩٠. وانظر كذلك: ابن القلانسي (حمزة)، **تاريخ أبي يَعلى حمزة بن القلانسي المعروف بذيل تاريخ دمشق. تتلوه نخب من تواريخ ابن الأزرق الفارقي وسبط بن الجوزي والحافظ الذهبي**، بيروت، ١٩٠٨، ص١.

(٥) انظر أمثلة عن ذلك في: ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/٢١٨ ـ ٢١٩؛ وابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص ص٢٩ ـ ٤١.

تفشل، والمعركة الوحيدة الكبرى التي انتصر فيها الفاطميون على الروم هي معركة أفامية. وهي كذلك المعركة الوحيدة التي نجحوا في انتداب متطوعين من بلاد الشام إليها وكانوا من طرابلس[1].

لذلك استقر رأي الفاطميين على مهادنة الروم ريثما يخضعون بلاد الشام لنفوذهم، وقد أبرمت معاهدات بين الطرفين في عديد المناسبات[2] ولم يتسنَّ للفاطميين إخضاع بلاد الشام إلا في عهد المستنصر (٤٢٧هـ - ٤٨٧هـ)، ولما حاول محاربة البيزنطيين هزمت جيوشه سنة ٤٤٧هـ وهو نفس التاريخ الذي ظهر فيه السلاجقة فقلبت موازين القوى. ولأن السلاجقة كانوا أشد خطراً على البيزنطيين من الفاطميين الذين اضمحل سلطانهم في بلاد المغرب وأصبحوا يواجهون في مصر كثيراً من الصعاب فإن البيزنطيين حاولوا في البداية التقرب منهم فألغيت الخطبة للخليفة المستنصر في القسطنطينية وأعلنت للخليفة القائم العباسي، إلا أن تزايد الخطر السلجوقي في بلاد الشام وتقليصه لنفوذ الروم والفاطميين عجّل بتقارب البيزنطيين والفاطميين إلى حد التعاون[3]. ويذكر المؤيد في الدين داعي الدعاة الفاطمي في **سيرته** أن السلاجقة أفشلوا كل ما بناه في العراق والشام: «... لأنّي رأيت أعمالي قد أصبحت هباءً منثوراً وسعيي ضلَّ وكنت أعدّه مشكوراً»[4] وعبثاً حاول استعداء الغزنويين على السلاجقة لكسر شوكتهم إلا أن قوة السلاجقة كانت أكبر وكانوا «كالريح العقيم ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم» على حد تعبير المؤيد نفسه[5].

يتبين مما سبق أن نية الفاطميين في جهاد الروم كانت متوافرة إلا أنهم اصطدموا بمعارضة شديدة من أهل الشام لاعتبارات تاريخية ومذهبية وسياسية[6]، لذلك حاولوا مهادنة الروم ريثما يتم لهم الاستقرار ببلاد الشام، وكان ظهور السلاجقة قد عجّل بجلائهم عنها قبل تحقيق أهدافهم.

---

(١) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص٥١.

(٢) محمد جمال سرور، **سياسة الفاطميين الخارجية**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٧، ص٢٤٠ وما بعدها.

(٣) ابن الأثير، **الكامل**، ١٠/١١.

(٤) **سيرة المؤيد في دين الله الشيرازي (داعي الدّعاة)**، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الكاتب المصري، ١٩٤٩، ص١٤٢.

(٥) **نفسه**، ص١٠٩.

(٦) انظر على سبيل المثال موقف النابلسي الزاهد من الفاطميين: ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص٤؛ والقاضي عياض (أبو الفضل)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٨، ج٣، ص٣٠٢.

٤) السلاجقة:

بظهور السلاجقة توحّد الشرق الإسلامي كله لأول مرة منذ ثلاثة قرون تحت راية سلطنة واحدة كان هدفها المعلن إرجاع أمجاد الإسلام الماضية. وقد أعلن السلاجقة عن أهدافهم من خلال الرسالة التي بعث بها السلطان طغرل بك (٤٤٧هـ ـ ٤٥٥هـ) إلى الخليفة وتتلخّص في:

- إعادة هيبة الخلافة.
- تأمين زيارة المدن المقدّسة.
- الاستيلاء على الشام[1].

مع مجيء السلاجقة كانت بلاد الشام عرضة للهجمات البيزنطية من ناحية ومحاولات "الفتح" الفاطمي من ناحية أخرى. ولقد اعتبر السلاجقة الفاطميين مارقين عن الدّين يتحتّم جهادهم، وكان طغرل بك قد وصفهم وحليفهم البساسيري[2] بالكفار وأعداء الله. وعلى هذا الأساس فإن الاستيلاء على الشام كان يعني بالنسبة إلى السلاجقة مقاومة النفوذ الفاطمي وصد الهجمات البيزنطية، إلا أن السلاجقة ركزوا على العدو الثاني. وفعلاً وفي ظرف خمس عشرة سنة استطاع السلاجقة بإعانة أهل الشام استرجاع شمال الشام كله بل دخلوا آسيا الصغرى أيضاً. وتوجت هذه الحرب بمعركة ملازجرد Mantzikert الشهيرة سنة ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م، وهي المعركة التي أباد فيها السلطان آلب أرسلان (٤٥٥هـ ـ ٤٦٥هـ) الجيوش البيزنطية وأسر الإمبراطور البيزنطي، وهو أمر يحدث لأول مرة في تاريخ الحروب الإسلامية البيزنطية[3]. لقد كانت لهذه المعركة أهمية بالغة فقد فتحت الطريق تجاه القسطنطينية التي كانت دوماً حلم المسلمين[4]، ثم إن معركة أنطاكية التي قادها سليمان بن قتلمش[5] سنة ٤٧٧هـ لا تقلّ أهمية عن معركة ملازجرد. ففي هذه السنة تم استرجاع المدينة التي ظلت تحت سيطرة الروم أكثر من قرن. وفي سنة ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م توجّه السلطان ملكشاه (٤٤٥هـ ـ ٤٨٥هـ) إلى سمرقند وفتحها بعد «فراغ قلبه

---

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ٨/ ١٦٤.

(٢) حول البساسيري وعلاقته بالفاطميين انظر: ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٢٦٧ ـ ٢٧٠.

(٣) تفاصيل المعركة في: ابن الجوزي، **المنتظم** ٨/ ٢٦٨؛ وابن الأثير، **الكامل**، ١٠/ ٢٢ ـ ٢٣؛ وابن العديم، **زبدة الحلب**، ٢/ ٢٥ ـ ٢٦.

(٤) انظر: M. Canard: «Les expéditions des arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende», in: *Les cahiers de Tunisie*, T. XXVII, n° 109/110, 1979, pp. 397-454.

(٥) سليمان بن قتلمش [زعيم السلاجقة الروم] (ت٤٧٩هـ) صاحب قونية وأقصرا وأعمالها من بلاد الروم. فتح أنطاكية سنة ٤٧٧هـ. انظر بعضاً من أخباره في: **الكامل**، ١٠/ ٥٥ ـ ٦٠.

من الشام وبلاد الروم والجزيرة والرّها وديار بكر وبني عقيل»[1].

مع هذه المعارك والانتصارات بدأ الوعي بالجهاد يدبّ من جديد في بلاد الشام، وأضحت عاصمة بيزنطة في متناول المسلمين. ولكن يبدو أن السلاجقة تمسّكوا بهدفهم المعلن في رسالة طغرل بك إلى الخليفة، وهو الاستيلاء على الشام ليس إلاّ، فمحاربة البيزنطيين لم تكن هدفهم الرئيسي، إذ رغم انتصار آلب أرسلان الساحق في ملازجرد فإنه لم يواصل تقدّمه في آسيا الصغرى التي أضحت بعد المعركة تحت رحمته.

إن وجود السلاجقة وحلفائهم التركمان قد اقتصر على طرد البيزنطيين من شمال الشام وتجميد تقدمهم ولكن إلى حين، فانطلاقاً من سنة ٤٩٠هـ/١٠٩٦م ستنقلب الموازين.

يذكر ابن القلانسي أنه في تلك السنة «كان مبدأ تواصل الأخبار بظهور عساكر الإفرنج من بحر القسطنطينية في عالم لا يحصى عدده كثرة. وتتابعت الأنباء بذلك فقلق الناس لسماعها وانزعجوا لاشتهارها وصحّت الأخبار بذلك عند الملك داود بن سليمان بن قتلمش وكان أقرب إليهم داراً»[2]. ولئن تمكّن قلج أرسلان من الانتصار على الغزاة في معركة أولى فإنه قد اغتّر بهذا الانتصار ولم يأبه لخبر وصول جموع أخرى من الإفرنج بل انكفأ إلى شؤونه الخاصة ومحاربة جيرانه من الأمراء الأتراك. وتقدم الإفرنج باتجاه أنطاكية وفيها ياغي سيان فأرسل إلى أمراء الشام لطلب المعونة ولكن لا أحد من هؤلاء الأمراء كان يحسّ بخطر الإفرنج، ثم إنهم كانوا لا يرون في هذا الهجوم سوى محاولة لاسترجاع أنطاكية. وحتى الأمراء الذين هبّوا لنجدة ياغي سيان عصفت بهم الخلافات وهم على أبواب أنطاكية فتفرّقوا[3]. ثم إن سكان الحصون المجاورة قد عصوا واستدعوا المدد من الإفرنج وهذا كله لقبح سيرة ياغي سيان وظلمه في بلاده[4]، وهكذا سقطت المدينة في أيدي الإفرنج «ووقع السّيف في الرجال المتطوعين والمجاهدين والمغالبين في الجهاد وحماية المسلمين»[5].

سقوط أنطاكية فتح الباب لسقوط معرّة النعمان وكان ما فعله الإفرنج بهذه المدينة[6] كفيلاً بأن يجعل بقيّة الأمراء، من فرط الخوف والرعب، يبعثون الرسل إلى الإفرنج محمّلة بالهدايا ومعلنة الولاء وأولهم سلطان ابن منقذ أمير شيزر، إذ لم يكتف بالالتزام بتموين جيش الغزاة بل تعدّى ذلك إلى أن التزم بتمكينهم من اشتراء الجياد من سوق شيزر وبمدّهم بمن يعينهم على عبور بقيّة بلاد الشام من دون مخاطر.

---

(١) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص١١٩.
(٢) **نفسه**، ص١٣٤.
(٣) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ٢/١٩٢؛ وابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص ص١٣٤ ـ ١٣٥.
(٤) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ٢/١٣١.
(٥) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص ص١٣٥ ـ ١٣٦.
(٦) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ٢/١٤٢.

إذا كان لا يمكننا إنكار تخاذل أمراء السلاجقة وانعدام الوحدة والتضامن بينهم فلا يمكننا كذلك إنكار أنهم حاولوا بفعل التهديد الصليبي الاتحاد[1] وكسبوا بعض المعارك. ثم إن الفاطميين لم يتأخروا عن إرسال المساعدات وتنظيم بعض الحملات العسكرية[2]، ولكن قوة الصليبيين وفظاعاتهم كانت أكبر من طاقة الأمراء السلاجقة والأتراك وقد أنهكوا بفعل صراعاتهم الدموية. وفي سنة ٤٩٢هـ/١٠٩٨م سقطت القدس، وستبدأ مرحلة جديدة من تاريخ الصراع الإسلامي ـ البيزنطي: إنها مرحلة الحروب الصليبية.

II ـ الموقف الديني: موقف رجال الدّين

كثيرة هي المحطات التاريخية طيلة القرنين الرابع والخامس للهجرة التي يتحدث فيها المؤرخون عن مواقف رجال الدّين من الجهاد في إطار مواجهة الهجومات البيزنطية المتكررة على بلاد الشام. وقد أمكننا حصر هذه المواقف في ثلاثة مظاهر:

* التأليف في الجهاد وإقامة الدروس في المساجد للحضّ على مواجهة البيزنطيين.
* مرافقة جيوش المسلمين أثناء الصدام مع بيزنطة.
* تقوية مشاعر العامة وانتداب المتطوعين والاستنفار.

١) التأليف في الجهاد وإقامة الدروس في المساجد للحضّ على مواجهة البيزنطيين:

يذكر E. Sivan استناداً إلى مخطوط يتعلّق بالجهاد للفقيه الدمشقي علي بن طاهر السلامي (ت٤٩٩هـ) أن هذا الأخير ذكر ما يلي: «قرأت هذا الباب (الجهاد) على أحد الشافعيين الدمشقيين زمن حصار الإفرنج لأنطاكية ما بين ذي الحجة ٤٩١هـ وشعبان ٤٩٠هـ»[3]. أما محتوى هذا الباب فملخصه أن الجهاد بما هو فرض كفاية يصبح فرض عين عندما يُغزى المسلمون في عقر دارهم وهو عين الواقع آنذاك. ثم إن علي بن طاهر السلامي انتصب هو بنفسه في جامع دمشق يدعو إلى الجهاد وقد كان يركّز في دروسه المسجدية على:

- وجوب الجهاد.
- انقسام المسلمين وقعودهم عن الجهاد.
- ضرورة الدفاع عن المسلمين واسترجاع الأراضي التي افتكّها النصارى[4].

---

(١) ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص ص١٤٠ ـ ١٤١.
(٢) نفسه، ص ص١٤٠ ـ ١٤٢.
(٣) E. Sivan, *l'Islam et la croisade*, op. cit., p. 29.
(٤) *Ibid.*, p. 30.

٢) مرافقة جيوش المسلمين أثناء الصدام مع بيزنطة:

إن وجود رجال الدّين في صفوف الجيش يلعب دوراً مهمّاً، لذلك كان قادة الجيوش يعرضون عليهم مصاحبتهم أثناء المعارك للرفع من معنويات الجنود في المعارك الهامة[١]. ويبدو أن بعضهم كان يشارك في القتال[٢] ولا يقتصر حضورهم على الجيش الرسمي إذ يذكر ابن الأثير أن المتطوعين الذين جاؤوا من خراسان لنجدة الشام كان من بينهم القفّال الفقيه[٣].

٣) تقوية مشاعر العامة وانتداب المتطوعين والاستنفار:

بعد أن ظهر جلياً تخاذل السلطات السياسية والعسكرية وعجزها عن القيام بجهاد فعلي لإيقاف الخطر البيزنطي كان رجال الدّين يمثلون ملجأً للعامة. فكلّما تواترت الأنباء بهجوم بيزنطي سارعت العامة إلى رجال الدّين تطلب حمايتهم ومشورتهم ووساطتهم لدى السلطة السياسية لدفعها إلى مواجهة الروم. حصل ذلك سنة ٣٦١هـ عندما هجم الروم على مدينة نصيبين، وفي سنة ٤٩٢هـ عندما فتح الصليبيون القدس[٤] وفي مناسبات كثيرة أخرى. كما أن رجال الدّين لعبوا دوراً هاماً في تقوية مشاعر العامة[٥] وانتداب المتطوّعين للجهاد[٦].

III ـ الموقف الشعبي

كان سوء الأوضاع السياسية والاقتصادية في القرنين الرابع والخامس للهجرة قد خلق أوضاعاً اجتماعية متردّية من أهم مظاهرها انقسام المجتمع إلى خاصة وعامة: خاصة تستأثر بالسلطة بجميع أنواعها، وعامة جاهلة جائعة ضعيفة على حد تعبير الوزير ابن سعدان في

---

(١) حصل ذلك في معركة ملازجرد. انظر: ابن العديم، **زبدة الحلب**، ٢/ ٢٧؛ وابن الأثير، **الكامل**، ١٠/ ٢٧.

(٢) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ٢/ ٢٧.

(٣) هو محمد بن إسماعيل القفّال الكبير الشاشي (ت٣٦٥هـ)، انظر ترجمته في: السّبكي (تاج الدين بن تقي الدين)، **طبقات الشافعية الكبرى**، القاهرة، المطبعة الحسينية، د.ت، ج٢، ص١٦٧؛ وابن خلّكان (شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧١، ج٣، ص٣٣٨؛ والذهبي (شمس الدين أبو عبد اللّه)، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق فؤاد السيد، الكويت، ١٩٦١، ج٢، ص٣٣٨.

(٤) ابن الأثير، **الكامل**، ١٠/ ١١٧ ـ ١١٨.

(٥) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ١٧٦.

(٦) ابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٧٧، ج١٢، ص١٥٦.

الإمتاع والمؤانسة[1]. ويندرج موقف ابن سعدان في إطار الموقف الرسمي من هذه الفئات لذلك خصّها المؤرّخون الرسميون بعبارات تحقيرية تهجينية (سوقة ـ رعاع ـ دهماء. . .) خاصة حين نجاحها في التمرد على السلطة وإثارة "الشغب" وتحدّي "القانون" و"الشرعية".

هذه الفئات، وبرغم هامشيتها، كانت منظمة في مجموعات عرفت تارة بالعيّارين وطوراً بالأحداث وطوراً آخر بالزعّار والحرافيش. . .[2]. وقد لعبت أدواراً هامة في الحياة السياسية ووصل بها الأمر إلى أن تعصبت لواحد منها وطالبت بالخطبة لزعيمها سنة ٤٢٥هـ وهو المسمّى البرجمي العيّار[3]. والواقع أن الدور السياسي لهذه الفئات ليس وليد الفترة التي نهتم بها بل إن ظهورها على مسرح الأحداث اقترن دوماً بظهور القلاقل السياسية والتحديات الخارجية[4]. ولعل بلاد الشام قد عرفت أكثر من غيرها من بلاد الإسلام هذه الأصناف، ففيها ظهر الفتيان المرابطون وكذلك الأحداث في فترات تاريخية متفاوتة، وكون الشام أرض الجهاد فقد عرفت منذ فتحها ظاهرة الفتيان المرابطين وهم جماعات من العامة تطوعوا للمرابطة والجهاد في المراكز الحدودية (الثّغور) ولكنهم وبسبب انقلاب موازين القوى لصالح بيزنطة نتيجة تخاذل الخلفاء وقادة الجيوش انكفأوا على أنفسهم وعادوا إلى أوطانهم ورأوا أن الجهاد ينبغي أن يبدأ من الداخل[5]، وهذه العودة تعكسها **سيرة الأميرة ذات الهمّة** بشكل واضح[6].

---

(١) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت، ج٢، ص٢٦.

(٢) لمزيد التفاصيل انظر: محمد رجب النجار، **حكايات الشطّار والعيّارين في التراث العربي**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٤٥، أيلول/سبتمبر ١٩٨١.

(٣) نفسه، ص١٢٧.

(٤) نفسه، ص ص١٢ ـ ١٣.

(٥) نفسه، ص١٤٦.

(٦) **سيرة الأميرة ذات الهمّة**، وتسمّى كذلك **سيرة المجاهدين**: هي ملحمة الحروب العربية البيزنطية وتنقسم إلى مرحلتين:

١ ـ المرحلة الأولى شامية ـ أموية أبطالها من قبيلة بني كلاب، وأهمهم الأمير الصحصاح الذي شارك في محاولة مسلمة بن عبد الملك فتح القسطنطينية.

٢ ـ المرحلة الثانية عباسية تدور أحداثها في ثغر ملطية وفي قبيلة بني سليم: تبدأ هذه المرحلة بولادة فاطمة ابنة الصحصاح والملقبة بذات الهمة، وستلعب بمعية ابنها عبد الوهاب والبطّال السُّلامي الأدوار الرئيسية في هذه المرحلة الثانية من الملحمة. تنتهي أحداث سيرة الأميرة ذات الهمة بموت الواثق بالله (٢٢٧هـ ـ ٢٣٢هـ) الخليفة العباسي التاسع. لمزيد التفاصيل انظر: M. Canard: «Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe Datal Himma wa-l-Battal», in: *ARABICA*, VIII, 1961, pp. 158-173 وانظر: =

على امتداد الحروب الإسلامية البيزنطية طيلة القرنين الرابع والخامس للهجرة كانت العامة حاضرة بمظاهر وأشكال مختلفة: تلبي نداءات التطوع وترابط في المدن المحاصرة مستميتة في الدفاع عنها. وفي المراكز البعيدة عن التهديد البيزنطي المباشر (بغداد ـ القاهرة) كانت العامة تتابع أخبار المعارك وتتفاعل مع الانتصارات والهزائم على حد سواء. ويؤكد كثير من المؤرخين أن المتطوعين كانوا حاضرين في أغلب المعارك التي خاضتها جيوش الدويلات الإسلامية التي حكمت الشام ضد البيزنطيين. ويذكر ابن العديم في حوادث سنة ٣٥١هـ أن العامة رفضت البقاء في حلب وأصرّت على الخروج مع سيف الدولة للجهاد «وقالوا آنذاك، لا تحرمنا أيها الأمير الجهاد»[١]. هذا الإصرار إنما يعكس في بعض وجوهه وعياً بالجهاد وحضوراً للعامل الديني لديهم، وهو نفس الوعي الذي دفع الخراسانيين إلى إرسال متطوعين إلى بلاد الشام في مناسبتين (٣٥٢هـ و٣٥٥هـ) لما توالت هزائم سيف الدولة أمام البيزنطيين في أواخر أيامه. ولم يقتصر دور العامة على التطوع بل إننا نكاد نجزم بأنه في فترات انحسار الجيوش الإسلامية وتقدّم البيزنطيين كان على العامة أن تتحمل عبئاً كبيراً في الدفاع عن المدن المحاصرة والمهاجَمة[٢]، وكثيراً ما كان صمود العامة يصد الروم عن مبتغاهم. ونتيجة لذلك أصبح للعامة نفوذ في المدن الشامية في غياب الأمراء وغيبوبة الخلافة[٣].

أما في المراكز البعيدة عن مسرح العمليات الحربية وخاصة في بغداد والقاهرة ـ المحور الحضاري آنذاك ـ فإن العامة كانت تتابع أخبار المعارك وتتفاعل معها؛ وكانت انتصارات الروم لا تكاد تمرّ من دون ردّ فعل العامة، وكانت أهدافها دائماً كنائس النصارى تخرّبها وتطارد روّادها[٤] وقصور الخلفاء وبلاطاتهم تتجمّع أمامها مستنفرة ومطالبة الخليفة بالقيام بواجبه تجاه الرعية وصد الغزاة، مبرزة بذلك وعيها بأن سقوط الشام سيفتح الطريق باتجاههم؛ وكثيراً ما كانت تصبّ جَامّ غضبها على الخليفة والأسواق والمتاجر أمام مماطلة أولي الأمر في التحرك السريع لرد الخطر[٥].

إننا أمام هذه الشواهد لا يمكننا أن نجاري ما ذهب إليه E. Sivan من أن أهل الشام

= د. نبيلة إبراهيم، **سيرة الأميرة ذات الهمة**، بيروت، دار النهضة العربية، د.ت. (الباب الأول). وانظر كذلك ملاحظات محمد رجب النجار في **حكايات الشطار...**، ص٢٩٤ وما بعدها.

(١) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/١٤١.

(٢) نفسه، ١/١٤٠ ـ ١٤٢.

(٣) **سيرة المؤيد**، ص١٨٢.

(٤) ماريوس كانار، **أخبار الأمير سيف الدولة**، ص ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٥) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ٣/١٥٢.

كانوا يبحثون عن تعايش سلمي مع النصارى الغزاة[1]. والفترات التي بدت فيها العامة هادئة ومسالمة وطالبة للأمان لا يمكن اعتبارها بحثاً عن تعايش سلمي بل إن الأمر مرتبط في تقديرنا بثلاثة عوامل أو أسباب:

١ ـ سيطرة الهلع والخوف على قلوب العامة نتيجة تخاذل السلطات الرسمية في الدفاع عنها ونتيجة لفظاعات الروم؛ ولنذكر هنا مثالاً فقط على ما فعله الجيش البيزنطي بسكان معرّة النعمان وذلك بشهادة المؤرخين البيزنطيين أنفسهم[2]، إذ وصل بهم الأمر إلى أكل لحوم المسلمين.

٢ ـ لم يكن بإمكان العامة الصمود وقد تكاثرت عليها المصائب من كل جانب، يذكر ابن كثير أن أهل طرسوس والمصيصة قد تنصّروا: «وكان قد أصابهم قبل ذلك بلاء عظيم ووباء شديد بحيث كان يموت منهم في اليوم الواحد ثلاثمائة نفر»[3].

٣ ـ طلب الأمان وحتى التنصر لا يعني بالضرورة البحث عن تعايش سلمي، ولعل خير ما يدعم ذلك ما ذكره نقفور لرسول أهالي طرسوس لما استولى على المدينة، وقد جاءه طالباً الأمان: «مثلكم مثل الحية في الشتاء إذا لحقها البرد ذبلت وضعفت حتى يقدّر من رآها أنها ماتت فإذا أخذها إنسان وأحسن إليها وأدفأها انتعشت ولدغته»[4].

IV ـ الموقف الأدبي

جاء على لسان الأبيوردي[5]: (الطويل)

وَشَرُّ سِلاَحِ المَرْءِ دَمْعٌ يُفِيضُهُ ... إِذَا الحَرْبُ شُبَّتْ نَارُهَا بِالصَّوَارِمِ
فَإِيهاً بَنِي الإِسْلاَمِ إِنَّ وَرَاءَكُمْ ... وَقَائِعَ يُلْحِقْنَ الذُّرَى بِالمَنَاسِمِ
أَتَهْوِيمَةً فِي ظِلِّ أَمْنٍ وَغِبْطَةٍ ... وَعَيْشٍ كَنُوَّارِ الخَمِيلَةِ نَاعِمِ
وَكَيْفَ تَنَامُ العَيْنُ مِلْءَ جُفُونِهَا ... عَلَى هَفَوَاتٍ أَيْقَظَتْ كُلَّ نَائِمِ

---

(١) E. Sivan, *l'Islam et la croisade*, op. cit., pp. 24-27.

(٢) يقول المؤرّخ الفرنجي راول دي كين: «كان جماعتنا في المعرّة يغلون وثنيين بالغين في القدور ويشْكُون الأولاد في سفافيد ويلتهمونهم مشويين». نقلاً عن أمين معلوف، **الحروب الصليبية كما رآها العرب**، ترجمة د. عفيف دمشقية، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٩، ص٦٣.

(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٦، ج١١، ص٣٠٥.

(٤) م. كانار، **أخبار الأمير سيف الدولة**، ص١٨٢.

(٥) هو أبو المظفر الأبيوردي نسبةً إلى أبيورد بخراسان. وُلد سنة ٤٣٩هـ واتّصل بالخليفة المستظهر بالله (٤٨٧هـ ـ ٥١٢هـ) وتوفي سنة ٥٠٧هـ. انظر: السّبكي، **طبقات**، ٤/ ٦٢ ـ ٦٣.

وَإِخْوَانُكُمْ بِالشَّامِ يُضْحِي مَقِيلُهُمْ ظُهُورَ المَذَاكِي أَوْ بُطُونَ القَشَاعِمِ[1]

هذه المشاعر لخّص بها الشاعر ما قاله المستنفرون الدمشقيون في بلاط المستظهر بالله في صيف سنة ٤٩٢هـ بعد أيام من سقوط القدس في أيدي الإفرنج.

ثم يضيف:

أَتَرْضَى صَنَادِيدُ الأَعَارِيبِ بِالأَذَى وَيُغْضِي عَلَى ذُلٍّ كُمَاةُ الأَعَاجِمِ
فَلَيْتَهُمُ إِنْ لَمْ يَذُودُوا حَمِيَّةً عَنِ الدِّينِ ضَنُّوا غِيرَةً بِالمَحَارِمِ
وَإِنْ زَهِدُوا فِي الأَجْرِ إِذْ حَمِسَ الوَغَى فَهَلاَّ أَتَوْهُ رَغْبَةً فِي الغَنَائِمِ

وهو بذلك يكشف عن موقف احتجاجيّ تجاه تخاذل الخلافة ببغداد وأمراء الجيش وقوّاده، ويعبّر من ناحية أخرى عن فظاعة ما ارتكبه الإفرنج ببلاد الشام. ولعل أخطر ما تعبّر عنه هذه الأبيات هو خفوت روح الجهاد بكيفية مفجعة.

والواقع أن مشاعر الأبيوردي إنما كانت تعبِّر في ما تعبِّر عنه عن مسايرة قسم هام من الأدباء في القرنين الرابع والخامس للهجرة لأحداث الشام الأليمة. فكيف تفاعل الأدب مع هذه الأحداث؟

كنا قد بينا سابقاً أن بلاد الشام قد تحمّلت منذ عهد مبكّر مسؤولية كبرى في مواجهة البيزنطيين وأصبحت مثلاً يحتذى به في الجهاد. وكان من نتائج هذه المسؤولية ظهور جنس أدبي خاص هو فضائل الجهاد خصوصاً مع عبد الله بن المبارك[2]. ورغم أن التطورات السياسية والعسكرية اللاحقة كانت في غير صالح المسلمين وبالتالي فقدت بلاد الشام هذه السمة، فإن الأدب في تلك المنطقة بقي موسوماً بمجريات الأحداث فيها.

إن أول ملاحظة نسوقها في هذا المجال هي أن أغلب الشعراء الشاميين في تلك الفترة قد ارتبطوا ببلاطات الأمراء وهي ظاهرة تكاد تكون ملازمة للأدب العربي، وقد غذّتها الانقسامات السياسية التي كانت إحدى سمات القرنين الرابع والخامس للهجرة. فمع الحمدانيين ظهر المتنبي وابن نباتة، ومع الفاطميين ظهر ابن هانىء، ومع الأمراء الأتراك ظهر ابن حيّوس وابن الخيّاط، وفي عاصمة الخلافة كان التوحيدي والأبيوردي... ولذلك فإن الحديث عن الجهاد لدى هؤلاء الأدباء قد ورد في أغلب الأحيان مرتبطاً بالمدائح، وهذه عقبة تعترض الدارس من حيث قيمة النتائج التي يروم التوصل إليها. ورغم ذلك فإن متابعتنا لآثار هؤلاء الأدباء لم تكن بدون نتائج ملموسة في مجال موقفهم من أحداث الشام. ولعل أهم ما نلاحظه في هذا المجال أن الأدباء المذكورين وبحكم ارتباطهم بأمراء الشام قد

(١) ابن الأثير، **الكامل** ١٠/١١٧ـ ١١٨ (هذه القصيدة لم نعثر لها على أي أثر في **ديوان الأبيوردي**، تحقيق عبد الباسط الأسني، بيروت، ١٣١٧هـ).

(٢) E. Sivan, *l'Islam et la croisade*, op. cit., p. 10.

عايشوا معاركهم ضد الروم والإفرنج ودوّنوها في إطار مدائحهم لهم.

هذا إذن جانب لا يستهان به، فالأدب في الشام لم يكن بمعزل عن الأحداث السياسية والعسكرية، بل إننا نجد أنفسنا مع ابن نباتة الفارقي مثلاً أمام دور متميز للأدب يتمثل في التحريض على الجهاد واستنهاض همم المسلمين لرد العدو البيزنطي[1]؛ فقد كان يهُبّ قبل كل معركة أو بعدها يخطب في الناس بميّافارقين واعظاً ومحرّضاً على الجهاد. هذا بالإضافة إلى بعض النصوص المفردة كقصيدة الأبيوردي والليلة الثانية والثلاثين من **الإمتاع والمؤانسة** للتوحيدي.

رسم الأدباء صورة قاتمة عن الوضع في بلاد الشام وهي صورة تقترب كثيراً مما نجده في المصادر التاريخية. هذه الصورة قوامها التخاذل والخوف وضياع قيم الإسلام وهي المعاني التي عليها مدار أغلب إنتاجهم الشعري والنثري المتعلّق بالجهاد. إلا أننا مع هذه الصورة القاتمة نلمس صورة ثانية حافلة بالأمجاد والبطولات وتعكس شعوراً بالتفوّق رغم الانحدار العسكري.

«كأنكم النساء وهم الرجال أو كأن دينهم الحق ودينكم الضلال»[2]. هذاما قاله ابن نباتة في إحدى خطبه الجهادية معبّراً بذلك عن تخاذل المسلمين وقعودهم عن الجهاد من ناحية وجدية الروم واستغلالهم هذا التخاذل من ناحية أخرى لزيادة إحكام سيطرتهم على بلاد الشام، وهو بذلك يدعّم ما أكده المؤرّخون على اختلاف مشاربهم من انقلاب في موازين القوى لصالح البيزنطيين. هذا التخاذل أبرزه الأدباء في مستويين:

١) المستوى الرسمي:

يحمّل ابن هانىء الأندلسي بني العباس مسؤولية ضياع الثّغور الشامية نتيجة انغماسهم في اللهو والمجون: (الطويل)

وَنَوْمُ بَنِي العَبَّاسِ فَوْقَ جُنُوبِهِمْ وَلاَ نَصْـرَ إلاَّ قَـيْـنَـةٌ وَأَكَـاوِيـبُ[3]

وهم بهذه الصورة عاجزون عن ردّ العدو:

وَقَدْ عَجَزُوا فِي ثَغْرِهِمْ عَنْ عَدُوِّهِمْ بِحَيْثُ تَجُولُ المُغْرَيَاتُ اليَعَابِيبُ[4]

وكان نتيجة ذلك أن ضاعت الثّغور والمدن الإسلامية: (الكامل)

---

(١) ابن نباتة الفارقي (ت٣٧٤هـ): من خطباء سيف الدولة، كان يلقي خطبه بميّافارقين كل جمعة يحرض على الجهاد. انظر: **وفيات الأعيان**، ٢/٣٣١.

(٢) ابن نباتة الفارقي، **ديوان خطب ابن نباتة**، تحقيق الشيخ طاهر الجزائري، بيروت، د.ت، ص٢٢٠.

(٣) ابن هانىء الأندلسي، **الديوان**، تحقيق وشرح كرم البستاني، بيروت، دار صادر، ١٩٥٢، ص٢٦.

(٤) **نفسه**، ص٢٥.

فَمَدِينَةٌ مِنْ بَعْدِ أُخْرَى تُسْتَبَى   وَطَرِيقَةٌ مِنْ بَعْدِ أُخْرَى تُقْتَفَى[1]

وضاع معها الدِّين وسيطرت مشاعر الخوف على الناس:

مَا لِي رَأَيْتُ الدِّينَ قَلَّ نَصِيرُهُ   بِالمَشْرِقَيْنِ وَذَلَّ حَتَّى خُوِّفَا[2]

وكعادته لم يترك الفرصة تمرّ دون أن يؤكّد على أن الشام لن يحرّرها إلا المعزّ لدين الله الفاطميّ: (البسيط)

لَوْ كَانَ لِلرُّومِ عِلْمٌ بِالذِي لَقِيَتْ   مَا هَنِئَتْ أُمُّ بِطْرِيقٍ بِمَوْلُودِ

لَمْ يَبْقَ فِي أَرْضِ قُسْطَنْطِينَ مُشْرِكَةٌ   إِلاَّ وَقَدْ خَصَّهَا ثُكْلٌ بِمَفْقُودِ[3]

أما ابن حيّوس[4] فقد شنّع كثيراً بأمراء الشام الذين لم يجدوا أيَّ حرج في التحالف مع الروم ضد إخوانهم ضاربين بذلك عرض الحائط ما يفرضه عليهم الدّين من ضرورة جهاد الروم لا جهاد بعضهم البعض: (البسيط)

فَالمُسْتَجِيرُ بِالرَّايَاتِ مُعْتَصِمٌ   لاَ المُسْتَجِيرُ بِمَنْ رَايَاتُهُ الصُّلُبُ[5]

وهو ما يفتأ يؤكد على أن الاستجارة بالروم لن تنفعهم أبداً لأنها من قبيل الضلال: (الخفيف)

أَسْرَفُوا ضِلَّةً فَأَسْرَفْتَ عَدْلاً   قَدْ يُمَاطُ الإِسْرَافُ بِالإِسْرَافِ

وَاسْتَعَانُوا بِنُصْرَةِ الرُّومِ والرُّو   مُ هَبَاءٌ تَسْفِيهِ هَذِي السَّوَافِي[6]

ويذهب به الأمر إلى حدّ الاستغراب من هؤلاء الذين يبدلون دينهم: (المتقارب)

عَجِبْتُ لِمُنْهَزِمٍ عَائِذٍ   بِمُنْهَزِمٍ مِنْ يَدَيْ مُنْهَزِمْ

وَمِنْ مُسْلِمٍ خَانَ إِسْلاَمَهُ   وَيُظْهِرُ لِلْشِّرْكِ رَعْيَ الذِّمَمْ[7]

وإذا كان كل من ابن هانيء وابن حيّوس قد عبّرا عن هذا التخاذل الرسمي بكل جرأة شأنهم شأن التوحيدي في الليلة الثامنة والثلاثين من **الإمتاع والمؤانسة**[8]، فإن ابن

---

(١) **نفسه**، ص٩٠.

(٢) **نفسه**، ن. ص.

(٣) **نفسه**، ص٤٤. وانظر كذلك ص ص٦٦ ـ ٨٨ ـ ٩٣.

(٤) هو الأمير مصطفى الدولة أبو الفتيان بن محمد بن سلطان بن محمد بن حيّوس الغنوي الدمشقي. وُلد بدمشق سنة ٣٩٤هـ لازم الدّزيري أحد الأمراء الأتراك ومدحه. التقى بالمعرّي وجرى بينهما حديث في الشعر والشعراء. توفي سنة ٤٧٣هـ (**مقدمة محقق الديوان**).

(٥) ابن حيّوس، **الديوان**، تحقيق: خليل مردم بك، دمشق، ١٩٥١، ج١، ص١٣١.

(٦) **نفسه**، ٢/ ٣٧٨.

(٧) **نفسه**، ٢/ ٥٤٥.

(٨) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ٣/ ١٥٢.

الخيّاط[1] قد عبّر عن ذلك في قالب نصح وجّهه للأمير مجد الدين عضد الدولة ابق بن عبد الرزاق، أحد مقدّمي أمراء دمشق: (المتقارب)

وَإِنّـي لَـمُـهْـدٍ إِلَـيْـكَ الـقَـرِيـضَ ... يُطْوَى عَلَى النُّصْحِ والنُّصْحُ يُهْدَا
إِلَـى كَـمْ وَقَـدْ زَخَـرَ الـمُـشْـرِكُـونَ ... بِـسَـيْـلٍ يُـهَـالُ لَـهُ الـسَّـيْـلُ مَـدَّا
أَنَـوْمـاً عـلـى مِـثْـلِ هَـدْ الـصَّـفـاةِ ... وَهَـزْلاً وَقَـدْ أَصْـبَـحَ الأَمْـرُ جِـدَّا[2]

٢) المستوى الشعبي:

على المستوى الشعبي أهم ما ركّز عليه الأدباء سيطرة مشاعر الخوف على الناس من ناحية، ولامبالاتهم بالجهاد من ناحية أخرى. وقد حاول ابن نباتة في خطبه تحليل هذه الظاهرة.

قصائد كثيرة نعثر عليها في دواوين كل من ابن الخيّاط[3] وابن حيّوس[4] والمعرّي[5] وابن هانيء[6] تكشف عن مشاعر الخوف هذه. ولنا في ما ذكره التوحيدي إبّان غزو الروم لنصيبين دليل واضح على مدى سيطرة الخوف والتخاذل على عامة الناس حيث: «انحدر الناس على رعب قذف في قلوبهم»[7].

لقد قدّم ابن نباتة في خطبه تفسيرات لظاهرة الخوف والتخاذل؛ فالعصر في رأيه خالٍ من الديانين نتيجة التّكالب على ملذّات الدنيا والسكون إلى المنكر: «قد حلّت علينا الفتنة من كل باب وأطمعتنا الدنيا أطماع السراب نتهارش على حطامها تهارش الكلاب»[8]. ولذلك سدّ الناس آذانهم عن الوعظ: «كأنّ أسماعكم تمجّ ودائع الوعظ أو كأن قلوبكم بها استكبار عن الحفظ»[9]، وغابت لديهم حميّة الإيمان وفتر الشعور الديني: «فأين حميّة الإيمان وأين بصيرة الإتقان وأين الإشفاق من لهب النيران وأين الثقة بضمان الرّحمان»[10].

---

(١) ابن الخيّاط (أبو عبد الله أحمد): ولد بدمشق سنة ٤٥٠هـ. نشأ في جوار ابن حيّوس الشاعر. بعد وفاة ابن حيّوس أصبح شاعر الشام. لازم بني عمّار بطرابلس مدّة عشر سنوات ومدحهم. توفّي بدمشق سنة ٥١٧هـ (مقدمة محقق الديوان).

(٢) ابن الخيّاط، **الديوان**، تحقيق خليل مردم بك، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٨، ص١٨٤.

(٣) **نفسه**، ن. ص.

(٤) **ديوان ابن حيّوس**، ١/١٢٨ - ١٢٩ و٢/٣٧٨ و٢/٥٦٠.

(٥) المعرّي، **ديوان سقط الزند**، شرح وتعليق: ن. رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥، ص٢٩.

(٦) **ديوان ابن هانيء**، ص٩٠.

(٧) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ٣/١٥١.

(٨) **ديوان خطب ابن نباتة**، ص١٧٩.

(٩) **نفسه**، ص١٨٨.

(١٠) **نفسه**، ص١٨٩.

هذه الصورة أراد ابن نباتة من خلالها أن يبيّن أن فتور عقلية الجهاد إنما هو نتيجة حتمية لضياع الجهاد الأكبر ألا وهو جهاد النفس[1].

ونتيجة لذلك سيطرت على الناس مشاعر الخوف والتخاذل، وحتى المتطوعون الذين جاؤوا إلى الشام من خراسان سنة ٣٥٢هـ فإنهم لم يرفعوا عن أهل المنطقة مشاعر الخوف إلا إلى حين[2]. هذا الوضع دفع ابن نباتة إلى استحضار الماضي وأمجاد الأوائل معبّراً عن شعوره العميق بانقلاب الأوضاع، فبلاد الشام تحولت من أرض الجهاد إلى أرض الخذلان والخوف، ومن أرض الأتقياء إلى أرض الأشقياء... فيتساءل: «أين أبناء الصبر والثبات وأين خلفاء الصوم والصلاة، أين ذوو الصدقة والصِّلات... أين المحامون عن الحرم المصونات... أصبح والله أهل هذه الصفات في بطون الفلوات وأصبحتم بعدهم رهائن الشتات ضُلالاً في ممالك الشهوات»[3].

الأشعار التي مجدت انتصارات المسلمين كالتي قالها المتنبي في سيف الدولة، وابن حيّوس في الأمراء الأتراك والفاطميين، وابن الخيّاط في بني عمّار بطرابلس، إنما قيل أغلبها في إطار المدح بما يعنيه ذلك من نزوع نحو المبالغة والتبرير، فالمعاني المدحية التي عليها مدار أشعار هؤلاء كانت غالباً ما تركّز على البطولة والشجاعة والفروسية والكرم والمروءة[4]، وهي معانٍ كلاسيكية لا نجد أي عناء في إثبات أنها متداولة لدى كل الشعراء المداحين منذ الجاهلية. ثم إن ابن حيّوس مثلاً برّر كل المعاهدات التي أبرمها الأتراك أو الفاطميون مع الروم بخوف الروم من ناحية وحرص هؤلاء الأمراء على حقن دماء المسلمين[5] من ناحية أخرى؛ وهي تبريرات نحسب أنها تجانب الواقع التاريخي. فلا شيء إذن في هذه الأشعار يدلّ بشكل صريح وواضح على أن المعارك بين المسلمين والروم تندرج في إطار الجهاد عدا بعض الإشارات كقول المتنبي لسيف الدولة: (الطويل)

وَلَستَ مَليكاً هازِماً لِنَظيرِهِ ... وَلَكِنَّكَ التَوحيدُ لِلشِركِ هازِمُ[6]

والأدهى من ذلك أن المعاني والصيغ التي وصف بها هؤلاء الشعراء معارك أمراء

---

(١) ديوان خطب ابن نباتة، ص ص٢٢٦ ـ ٢٢٩.
(٢) نفسه، ص٢٠٣.
(٣) نفسه، ص ص٢٣٠ ـ ٢٣١.
(٤) انظر على سبيل المثال: سيفيّات المتنبي.
(٥) ديوان ابن حيّوس، ١/ ٤ ـ ١٢.
(٦) المتنبي: الديوان، تصحيح عبد الوهاب عزام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٤٤، ص٣٧٩.

الشام مع الروم هي نفسها التي وصفوا بها معارك أمراء الشام في ما بينهم[1].

لئن ركّزنا على إبراز الصورة القاتمة التي يقدّمها الأدب عن الوضع في بلاد الشام طيلة الحروب الإسلامية البيزنطية على امتداد قرنين من الزمن فلأنها الأكثر صدقاً والأكثر واقعية؛ إلا أننا نلاحظ أن هؤلاء الشعراء بقدر تأكيدهم على تخاذل السلطات الرسمية وسيطرة مشاعر الخوف على العامة فإنهم حرصوا على تقديم صورة دونية للروم: فرغم الإقرار بتفوّقهم العسكري، فالروم هم الروم الذين واجههم المسلمون الأوائل؛ هم أهل الصليب وعبّاد المسيح وهم المشركون وهم الجبناء[2]، وهم غلف كما يقول أبو فراس[3]. إن هذا الأمر يعكس بكل وضوح إحساس المسلمين بتفوّقهم الحضاري والثقافي رغم الانحدار العسكري. يقول ابن نباتة الفارقي: «... فإن الله يتولّى إعزازكم وإذلالهم ورفعكم وإخمالهم، ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم»[4].

الخصائص العامة

١ ـ عندما وقف القاضي أبو سعد الهروي[5] في بلاط المستظهر بالله سنة ٤٩٢هـ وأورد كلاماً أبكى الحاضرين وطلب مقابلة الخليفة، خليفة رسول الله الذي يتوجّه إليه المسلمون في الساعات الرهيبة والأوقات الحرجة، كان عليه ومرافقيه أن ينتظروا نصف قرن كي يستفيق العالم الإسلامي ويلبي نداءه للجهاد. وفعلاً فعلى امتداد قرنين من الزمن خفتت روح الجهاد وخيّم على بلاد الشام وفي العواصم الكبرى شعور باللامبالاة والتسليم بالأمر الواقع رغم الفترات التي اندحر فيها البيزنطيون وطردوا من الشام على يد سيف الدولة في مرحلة أولى والسلاجقة في مرحلة ثانية. ولقد كان هذا الشعور باللامبالاة وليد عوامل داخلية تمثّلت أساساً في ضعف المسلمين سياسياً وعسكرياً، وعوامل خارجية تمثّلت في تزايد قوّة البيزنطيين.

٢ ـ إن ضعف الخلافة العباسية الذي بلغ أوجه في الفترة المذكورة قد دفعها إلى

---

(١) انظر على سبيل المثال مدائح ابن حيّوس في أمراء الشام (**الديوان**).

(٢) هذه الصورة متوافرة في دواوين أغلب شعراء الشام في تلك الفترة.

(٣) **ديوان أبي فراس الحمداني**: برواية ابن عبد الله الحسين بن خالويه، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨، ص٩٥.

(٤) **ديوان خطب ابن نباتة**، ص١٨٧.

(٥) هو محمد بن نصر بن منصور أبو سعد الهَرَوي: فقيه شافعي وقيل حنفي. قتلته الباطنية سنة ٥١٩هـ. انظر ترجمته في: تاج الدّين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ج٧، ترجمة رقم ٧١٣، ص٢٢.

التخلي بصفة تكاد تكون نهائية عن واجبها في الدفاع عن بلاد الشام، بل إنها كانت تعتبر أن الخطر الحقيقي الذي يواجهها متأتٍّ من مصر الفاطمية أساساً، وقد ظهر الأمر جلياً مع الخليفة القائم بالله.

إلا أن ذلك لا ينفي شعوراً بالخطر البيزنطي لدى بعض رجالات البلاط العباسي نذكر منهم بالخصوص الوزير علي بن عيسى[1] الذي لعب دوراً كبيراً في افتداء أسرى المسلمين.

٣ ـ لقد لعب الحمدانيون دوراً لا يستهان به في تجميد تقدّم بيزنطة وإحياء روح الجهاد، لكن الأمر كله ظل مرتبطاً بشخص الأمير سيف الدولة، فبعد موته تفرّق الشعراء الذين كانوا يشكلون جهازه الدعائي، وابن نباتة خطيبه لم يخطب في الجهاد إلا مرة واحدة بعده، ثم إن ابنه لم يترك لنا أية خطبة جهادية وقد كان خطيباً. نفس الشيء تكرر مع الفاطميين فقد أحيوا روح الجهاد ولكن لفترة قصيرة جداً، فقد كان أهل الشام يعتبرونهم غزاة ربما أكثر خطراً من البيزنطيين.

٤ ـ لئن تمكّن السلاجقة بإعانة المرداسيين والتركمان من إحراز انتصارات كبيرة فإن معاركهم مع الروم لم تكن مصحوبة بدعاية فعلية للجهاد، فمحاربة بيزنطة لم تكن هدفهم الأساسي إذ غاية هجوماتهم استرجاع المدن الإسلامية وخاصة أنطاكية وما جاورها وقد حصل ذلك مع سليمان بن قتلمش سنة ٤٧٧هـ.

٥ ـ لعبت الخلافات السياسية والمذهبية دوراً كبيراً في إضعاف أمراء الشام. هذه الخلافات دفعت بعضهم إلى مهادنة الروم وبذلك غلّبوا الجانب السياسي على الجانب الديني[2].

٦ ـ لقد سجّل الأدباء ورجال الدّين حضورهم بالكشف عن هذا الواقع وبتحريضهم على الجهاد ولكن من دون نتائج تذكر.

٧ ـ هذا التردي انعكس بصفة واضحة ومفجعة على عامّة الناس. فرغم حضور المشاعر الدينية في نفوسهم ورغم وعيهم بخطورة الأوضاع فإنه لم يكن بإمكانهم فعل أي شيء نتيجة وضعهم المهمّش، فانقلبت رغبتهم الملحّة في جهاد الروم إلى عنف موجّه إلى السلطات الرسمية. وقد تمكّنت بعض المجموعات من السيطرة الفعلية على بعض مدن

---

(١) علي بن عيسى، من أصل فارسي ولد سنة ٢٤٥هـ. تولّى أول منصب إداري وعمره لم يتجاوز العشرين. ولي الوزارة عديد المرات وشهد له بالكفاءة. عرف السّجن والنّفي عديد المرّات. كان ميّالاً إلى التصوف وكان من المعارضين لمحاكمة الحلاّج. توفّي سنة ٣٣٤هـ. لمزيد من التفاصيل انظر ملاحظات H. Bowen في **الموسوعة الإسلامية**: *E.I*$_2$, T. I, article: «Ali B. ISSA», pp. 397-399.

(٢) انظر على سبيل المثال الطريقة التي فتح بها الأمير أبو الحسن علي بن المقلّد بن منقذ حصن شيزر: ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص١١٣.

الشام[1] ودفعهم شعورهم بالعجز إلى اختلاق الرّؤى والأحلام استحضروا من خلالها أمجاد الماضي كما حصل أيام حصار حلب[2].

٨ ـ لقد كان أهل الشام يقاومون بيزنطة وهو أمر لا مراء فيه، لكنّ معاركهم كانت في أغلبها بدون روح جهادية وفي أحسن الأحوال كان الجهاد دفاعياً.

---

(١) سيرة المؤيد، ص١٨٢.

(٢) ابن العديم، زبدة الحلب، ١/١٧٦ و٢٤٣.

الباب الأول

مواقف الفقهاء

- القاضي النّعمان (ت٣٦٣هـ/ ٩٧٣م).
- ابن بابويه القُمّي (ت٣٨١هـ/ ٩٩١م).
- أبو الحسن الماوردي (ت٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م).
- أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م).

القاضي النعمان (ت٣٦٣هـ/٩٧٣م)

«الجاهلية جاهليتان: جاهلية كفر، وجاهلية ضلال. فجاهلية الكفر ما كان قبل مبعث النبي، وجاهلية الضلال ما يكون بعد مبعثه فيمن ضَلَّ عن إمام زمانه».

القاضي النعمان، **الهمّة في آداب اتباع الأيمّة**، ص٢٠.

I ـ الفاطميون

يعتقد الإسماعيليون الفاطميون أن إسماعيل الذي اعتبر ميتاً في حياة والده جعفر الصادق (ت١٣٥هـ أو ١٤٥هـ) قد اختفى وترك ابناً هو محمد؛ وهو وارثه. وقد كان محمد حدثاً إبّان وفاة والده؛ فعهد به إلى أحد الأوفياء وهو ميمون القدّاح الذي اعتبر المؤسس الحقيقي للمذهب الإسماعيلي. وحسب الإسماعيليين فإن جعفر الصادق قد عيّن أصغر أبنائه موسى الكاظم كمستودع لمحمد؛ هذا الأخير هو الإمام الحقيقي الذي ورث الإمامة عن والده، وقد أخفاه جعفر حتى لا يقتله بنو العباس؛ وظل مختفياً ينتقل من مكان إلى آخر لذلك عُرف بمحمد "المكتوم"، ووصل أخيراً إلى المغرب الإسلامي. وقبل وفاته سنة ١٩٨هـ أوصى بالإمامة إلى ابنه عبد اللّه. في ذلك الوقت بالذات أعلن موسى الكاظم نفسه إماماً واتبعه كثير من الشيعة الذين غابت عنهم حقيقة الأشياء[١].

موسى الكاظم أورث الإمامة لأبنائه وآخرهم هو محمد المهدي الذي اختفى في ظروف غامضة عندما كان طفلاً في سرداب قرب سامراء. والذين أقروا حق موسى الكاظم وأبنائه في الإمامة هم الشيعة الاثنا عشرية.

وفي نفس الوقت واصل عبد اللّه بن محمد الاختفاء إلى أن استقر بمدينة السلمية[٢]

---

(١) حول موقف الإسماعيلية من الاثني عشرية، انظر على سبيل المثال: **ديوان المؤيد**، تحقيق محمد كامل حسين، دار الكاتب المصري، ١٩٤٩، ص١٣٢.

(٢) سَلَمِيَّة أو سَلَمْيَةُ: بلدة من أعمال حماة بينهما مسيرة يومين. انظر: الحموي، **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، د.ت، المجلد الثالث، ص ص٢٤٠ ـ ٢٤١.

في الشام حيث انطلقت الدعوة الإسماعيلية.

عبد اللّه الشيعي وأخوه أبو العباس كُلّفَا بنشر الدعوة الإسماعيلية في المغرب. وفي تلك الأثناء انتقلت الإمامة من عبد اللّه إلى ابنه أحمد، ومن أحمد إلى ابنه الحسين، ومن الحسين إلى ابنه عبد اللّه أو عبيد اللّه. وعندما زحف القرامطة على الشام غادر عبيد اللّه وابنه القائم السلمية باتجاه المغرب حيث كان ينتظرهم عبد اللّه الدّاعي وأنصاره.

أصبح عبيد اللّه أول خليفة فاطمي وسُمّي بالمهدي، وحكم من سنة ٢٩٧هـ إلى سنة ٣٢٢هـ، وبموته خلفه ابنه محمد القائم الذي حكم من ٣٢٢هـ إلى ٣٣٤هـ. وقد تمكّن سنة ٣٢٢هـ من انتزاع ميناء جنوة من أيدي الروم بعد معركة بحرية في المتوسط لكنه واجه خطراً كبيراً مثلته ثورة أبي يزيد الخارجي المعروف بصاحب الحمار.

أثناء هذه الثورة الخارجية توفي القائم وخلفه ابنه أبو طاهر إسماعيل المنصور الذي حكم من ٣٣٤هـ إلى ٣٤١هـ، وقد تمكن من القضاء على صاحب الحمار سنة ٣٣٦هـ.

سنة ٣٤١هـ صعد ابنه أبو تميم معدّ إلى الحكم ولُقّب بالمعزّ لدين اللّه، وقد حكم من ٣٤١هـ إلى ٣٦٥هـ، وهو أعظم الخلفاء الفاطميين. وامتدت دولته من أقاصي المغرب إلى الشام. وكانت الخطبة تُقرأ باسمه في مكة، ولعل أهم حدث يفسر نجاحه السياسي غزوه مصر[١].

هذا الخليفة هو الذي عاش القاضي النعمان في بلاطه قسماً هاماً من حياته، ووصل في عهده إلى أعلى المراتب، إذ رفعه إلى مرتبة قاضي القضاة وداعي الدعاة.

II ـ الفاطميون والجهاد

كانت صقلية الميدان الذي استطاع الفاطميون أن يؤدوا فيه الجهاد كاملاً أداءً لم يتهيأ لهم مثله طوال أيام دولتهم في مرحلتيها الأولى والثانية. وبالفعل أدرك الفاطميون أهمية صقلية في الجهاد فلم يتنازلوا عنها للمغاربة. واستطاع الفاطميون وخاصة في فترة حكم بني أبي الحسين الكلبي[٢] لصقلية أن يُثبتوا جهادهم للروم، فكانوا يغزون مدناً رومية في صقلية، كما أرسلوا حملة بقيادة سالم بن راشد، عبرت المجاز من ميسيني (مضيق مسّينا

---

(١) حاول الفاطميون قبل المعزّ لدين اللّه غزو مصر لكنهم فشلوا، وكان ذلك سنتيْ ٣٠١هـ و٣٠٦هـ. انظر ابن الأثير: **الكامل**، ج٨، ص٣٢ وص‌ص٤٢ ـ ٤٣. مع الملاحظة أن ابن تغري بردي يرى أن المحاولتين تمتا سنتيْ ٣٠٣هـ و٣٠٧هـ. انظر: **النجوم الزاهرة**، ج٣، ص١٨٧.

(٢) حول دور هذه العائلة العربية في جهاد الروم بصقلية، انظر كتاب فرحات الدّشراوي، **الخلافة الفاطمية بالمغرب**، نقله إلى العربية حمّادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤، ص٣٥٨ وما بعدها.

بين صقلية والبرّ الإيطالي)، وأثبتت سيادة المسلمين في قَلَوْرِيَة (كالابريا). وفتحوا جنوة سنة ٣٣٣هـ. وأغاروا على قورسة وسردانية (جزيرتا كورسيكا وسردينيا) كما غزوا ساحل الريفييرا الذي عرفه العرب باسم البر الكبير من العُدوة الشمالية. ثم إن المعز أرسل من صقلية أسطولاً إلى المريّة ـ الميناء الأندلسي ـ ليحرق ما فيه من المراكب سنة ٣٤٤هـ، وذلك انتقاماً من الخلافة الأموية في الأندلس التي كانت تثير "الفتن" في المغرب وتتحالف مع الروم[١]. وفي هذا المجال ترددت أحاديث نبوية نُقلت عن أئمة الفاطميين أنفسهم عن أخذ رومية ـ وهي غير الأحاديث النبوية التي ترددت عن أخذ القسطنطينية ـ وأن أخذ رومية يكون على يد المهدي، ويقصد به مهدي الفاطميين[٢]. ومما جعل أمور الجهاد تسير بنشاط أكثر وجود دُور صناعات السفن في مصر، والمعز نفسه أنشأ دار صناعة على النيل. وكان لهذا الأسطول ديوان يسمى "ديوان الجهاد" وحمل رجاله اسم: "المجاهدون في سبيل الله"[٣].

لكن تطور الأحداث في صقلية والشام لم يكن في صالح الفاطميين، فثورات المغاربة في صقلية لم تهدأ، وأهل الشام لم يقبلوا بالوجود الفاطمي بينهم، لذلك كان جهاد الفاطميين في بلاد الشام ضد بيزنطة أقل قيمة من جهادهم في صقلية.

III ـ القاضي النعمان: حياته ومؤلّفاته

١) حياته:

لا نعرف الكثير عن حياة القاضي النعمان. ويُرجح أنه ولد في أواخر القرن الثالث للهجرة وتوفي في ٢٩ جمادى الثانية سنة ٣٦٣هـ. يعرف لدى الإسماعيليين بسيدنا قاضي القضاة وداعي الدعاة النعمان بن محمد، ويطلق عليه ابن خلّكان ومؤلفو الشيعة الاثني عشرية اسم "أبي حنيفة الشيعة".

عاصر القاضي النعمان أربعة خلفاء فاطميين؛ إذ خدم المهدي بالله مؤسس الدولة في السنوات التسع الأخيرة من حكمه، وولي قضاء طرابلس في عهد القائم بأمر الله الخليفة الثاني، وفي عهد الخليفة الثالث المنصور بالله عُيّن قاضياً للمنصورية.. وأخيراً قاضي القضاة وداعي الدعاة في عهد المعز.

---

(١) القاضي النعمان، **المجالس والمسايرات**، تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شبّوح ومحمد اليعلاوي، تونس، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٧٨، ص ص١٦٤ ـ ١٦٦.

(٢) ذكر ذلك عبد المنعم ماجد في **ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها في مصر**، ص٢٧٥، نقلاً عن مخطوطة بالمكتبة الأهلية بباريس عنوانها: «شمس الغيوب من حنادس القلوب».

(٣) نفسه، ص٢٨٠.

ويُعتبر القاضي النعمان منظّر العقائد الفاطمية بامتياز.

٢) **مؤلّفاته:**

للقاضي النعمان مؤلفات عديدة؛ نقتصر على ذكر أهمها:

* **دعائم الإسلام**: كتاب الدعائم هو من أقدم النصوص في الفقه الإسماعيلي؛ ويُعدّ القانون الرسمي للخلافة الفاطمية منذ عهد المعز حتى نهايتها، بل لا يزال هذا الكتاب الوحيد الذي ينظّم حياة طائفة البَهَرة في الهند[١].

الكتاب في جزأين: يبحث الجزء الأول في العبادات وهي دعائم الإسلام السبع حسب العقيدة الإسماعيلية، أما الجزء الثاني فهو يبحث في المعاملات ويشمل خمسة وعشرين كتاباً.

* **تأويل الدعائم**.
* **الاقتصار**: وهو تلخيص للدعائم.
* **رسالة افتتاح الدعوة**: وهي تؤرّخ للحوادث التي أفضت إلى قيام الخلافة الفاطمية في المغرب الإسلامي.
* **الهمّة في آداب اتباع الأئمة**.
* **أساس التأويل**.
* **المجالس والمسايرات**.

٣) **موقفه من الجهاد:**

مرتكزنا في هذا المجال كتاب **الدعائم**؛ فهو أول كتاب عرف في فقه المذهب الإسماعيلي الفاطمي وعليه عماد كتّاب هذا المذهب إلى الآن، كما بيّنا سابقاً. ثم إن بقية مؤلفات القاضي النعمان تنهل من هذا المُؤلَّف.

أول ما نلاحظه من خلال "كتاب الجهاد" من **الدعائم** أن الفاطميين، شأنهم في ذلك شأن الخوارج، قد جعلوا الجهاد دعامة أساسية من دعائم عقيدتهم؛ فالإسلام قد بُني على سبع دعائم بدونها لا يكون الإنسان مسلماً مؤمناً[٢].

الملاحظة الثانية هي أن موقف القاضي النعمان من **الجهاد** يرتكز أساساً على ثروة من السّير والأخبار تعود في مجملها إلى أئمة الشيعة وخصوصاً إلى عليّ بن أبي طالب

---

١) انظر مقدمة محقق **ديوان المؤيد**، ص٦٩.

٢) القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥١، ج١، ص٧.

وجعفر بن محمد والحُسين بن عليّ؛ كما أن حروب عليّ في البصرة وصفّين والنّهروان اعتبرت مرجعاً أساسياً في ما يتعلق بقتال أهل البغي.

أ ـ افتراض الجهاد:

يؤكد القاضي النعمان أن الجهاد فُرِضَ على جميع المسلمين[١]؛ وأن كل من أنكر نبوة محمد وجب جهاده[٢]، وأن للإيمان أربعة أركان: الصبر واليقين والعدل والجهاد[٣]؛ وأن أفضل الأعمال بعد الإيمان بالله الجهاد في سبيله[٤] والجهاد في سبيل الله لا يكون إلا مع إمام عدل[٥].

هذا التأكيد على أهمية الجهاد تبعته سلسلة من الشروط لإنجازه من ترغيب في القتال والجهاد[٦]، ومن ضرورة ارتباط الخيل[٧] والرفق بها أثناء التوجه للجهاد[٨]، ومن تأكيد على أن يتحلّى المجاهد بالشجاعة والبأس[٩]، تماماً كما كان عليّ بن أبي طالب في جهاده لأعدائه.

وبالإضافة إلى ما كنا بيّناه من أن الفاطميين قد أثبتوا في الواقع أهمية الجهاد في عقيدتهم فإننا نضيف هنا أن الفاطميين ما فتئوا يؤكدون على ضرورة الجهاد ضد الروم مستفيدين من ضعف العباسيين والبويهيين في مواجهة بيزنطة، ولعلهم وجدوا في ذلك مادة دعائية مُرْبِحة.

ب ـ أمراء الجيش:

يخصّص القاضي النعمان صفحات عديدة للحديث عن سيرة الأمراء في الجيش والرعية مبيّناً ما يجب عليهم من الطاعة في المعروف وما يجب عليهم من محاسبة النفس وتقوى الله والاتعاظ بسيرة السابقين وقبول النصيحة والرفق بالجند وتلبية حاجياتهم، حتى يكون همُهم خالصاً في جهاد العدو[١٠]، كما شدد على ضرورة أن يُنصف الأمير بين الناس

---

(١) القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، ١/٤٠١.
(٢) نفسه، ١/٣٩٩.
(٣) نفسه، ١/٤٠٣.
(٤) نفسه، ن. ص.
(٥) نفسه، ن. ص.
(٦) نفسه، ن. ص.
(٧) نفسه، ١/٤٠٥.
(٨) نفسه، ١/٤٠٦ وما بعدها.
(٩) نفسه، ١/٤٠٢.
(١٠) نفسه، ١/٤٢١.

في المناطق المفتوحة[1].

ت ـ الدعوة والقتال:

يتميّز موقف القاضي النعمان مقارنةً بمواقف كثير من الفقهاء بأنه لا يرى ضرورة الدعوة إلى الإسلام قبل القتال[2].

أما في ما يخص صفة القتال فكنا ننتظر من القاضي النعمان أن يشير إلى كيفية القتال في البحر، باعتبار أن الجهاد في حوض البحر الأبيض المتوسط كان أغلبه في البحر، إلا أنه اكتفى بالحديث عن صفة القتال في البر[3].

ث ـ الحكم في الأسرى:

الأمر في هذا المجال بيد الإمام، فهو مخيّر بين قتل الأسير أو جعله من جملة الغنائم أو المنّ أو الفداء[4]. ولم ينس القاضي النعمان أن يذكّر بضرورة إطعام الأسير وسقيه والرفق به[5].

ج ـ الأمان:

شدّد القاضي النعمان على أنه إذا أمّن أحد من المسلمين أحداً من المشركين لم يجب أن تخفر ذمّته، وتُعرض عليه شرائط الإسلام وهي: إما أن يُسلم أو يكون ذِمّياً أو يعود إلى مأمنه[6].

ح ـ الصّلح والموادعة والجِزية:

أجاز القاضي النعمان للإمام الصّلح والموادعة مع المشركين، إذا كان في ذلك خير للمسلمين، وخاصة إذا دعا العدو إلى الصّلح، لأن في ذلك دعة للجنود ورخاء للعموم وأمناً للبلاد[7]؛ لكن الصلح يجب ألا يتجاوز مدة عشر سنوات[8]. إن القاضي النعمان يبدو هنا منظّراً لسيرة الخلفاء الفاطميين وخاصة المعزّ الذي عقد معاهدات مع الروم؛ فقد وجد الفاطميون أنفسهم بين أعداء كثيرين: السنّة والخوارج بالمغرب الإسلامي وبني أمية بالأندلس والإخشيديين بمصر وبني العباس ببغداد... وكان من العسير عليهم مواجهتهم مجتمعين، لذلك عقد المعزّ معاهدة صلح مع البيزنطيين سنة ٣٥٦هـ استعداداً لفتح مصر،

(١) نفسه، ١/ ٤٣١ وما بعدها.
(٢) نفسه، ١/ ٤٣٣.
(٣) نفسه، ١/ ٤٣٦ وما بعدها.
(٤) نفسه، ١/ ٤٤١.
(٥) نفسه، ن. ص.
(٦) نفسه، ١/ ٤٤٢.
(٧) نفسه، ١/ ٤٣١.
(٨) القاضي النعمان، الاقتصار، تحقيق محمد وحيد ميرزا، دمشق، ١٩٥٧، ج١، ص٧١.

ولذلك أيضاً أحجم الفاطميون عن غزو العراق بعد استيلائهم على مصر. وعندما وجدوا مقاومة عنيفة من أهل الشام عقدوا معاهدات مع بيزنطة[١]. ولهذه الأسباب أيضاً عقد المستنصر، الخليفة الفاطمي الثامن (٤٢٧هـ - ٤٨٧هـ)، معاهدة مع الروم لمدة ثلاثين سنة وذلك سنة ٤٣٩هـ متجاوزاً بذلك الحدّ الأقصى الذي حدده القاضي النعمان وهو عشر سنوات.

أما الجِزية فيدفعها أهل الذِّمة: «ومن وضع عن ذمّي جزية أوجبها الله تعالى عليه أو شفع له في وضعها عنه فقد خان الله ورسوله وجميع المؤمنين»[٢]، على أن من استُعين به من أهل الذِّمة على حرب المشركين طُرِحت عنه الجزية[٣].

خ ـ الغنيمة:

يبرز القاضي النعمان أن الأرض جميعاً وما فيها لله ولأوليائه ولأتباعهم من المؤمنين. فما كان من ذلك في أيدي الكفار والظلمة فأولياء الله أولى به، وهم مظلومون فيه ومأذون لهم بالقتال عليه[٤].

ما يشدّ انتباهنا في باب الغنائم هو هذا الانزياح في باب قسمة الغنائم عن الموضوع للتذكير بضيعة "فدك" ومآلها في التاريخ منذ أبي بكر إلى المأمون مروراً بعمر بن عبد العزيز[٥]، فالشيعة لم ينسوا أبداً أنهم كانوا ضحية جور أهل السُّنة كلما جرّهم الحديث إلى ذكر العدل كما في هذا الباب.

أما في ما يخص الجوانب العملية في قسمة الغنائم فإن القاضي النعمان لا يختلف كثيراً عن بقية الفقهاء، إذ يخصّص أربعة أخماس الغنيمة لمن قاتل عليها، للفارس سهمان وللراجل سهم واحد. ويخصّص الخُمس الباقي للإمام. ما يميّز القاضي النعمان في هذا المجال أنه على خلاف الكثير من الفقهاء يجيز للإمام أخذ الخمس من الفيء[٦]، ولا يجيز لورثة الشهيد الانتفاع من الغنيمة إذا ما مات قبل أن تُحْرَزَ[٧]. أما في ما يتعلق بأفضلية المجاهد في البحر على المجاهد في البر ـ وأن له ضعف الغنيمة التي يحصل عليها مجاهد

(١) انظر مجمل هذه المعاهدات في: محمد جمال سرور، **سياسة الفاطميين الخارجية**، ص ص٢٣٩ - ٢٤٨.
(٢) القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٤٤.
(٣) نفسه، نفس الصفحة.
(٤) نفسه، ١/ ٤٣٩.
(٥) نفسه، ١/ ٤٤٨ وما بعدها.
(٦) نفسه، ١/ ٤٥٠.
(٧) نفسه، ١/ ٤٥٢.

البر[1] - فالقاضي النعمان لا يذكر شيئاً عن ذلك.

د - قتال أهل البغي:

على خلاف الشيعة الإمامية فإن الإسماعيليين قد سنحت لهم فرص عديدة لقتال أهل البغي، وذلك في المغرب والأندلس والشام، ورغم ذلك تبقى مجابهة عليّ بن أبي طالب للبغاة في البصرة وصفّين والنّهروان المصدر الأساسي لتفكير القاضي النعمان في الموضوع.

لا يكتفي القاضي النعمان بالتسوية بين أهل البغي والمشركين من حيث وجوب قتالهم[2]، بل إنه يرى أن أهل البغي أعظم جرماً من المشركين، «لأن الذين حاربوا الرسول كانوا جاهلية وأما الذين حاربوا عليّاً فقد قرأوا القرآن وعرفوا فضل أولي الفضل»[3]. ومن هذا المنطلق فإن حروب عليّ ضد البغاة اعتُبرت جهاداً. وبنفس الصّفة تحدّث القاضي النعمان عن معارك الفاطميين في المغرب ضد الخوارج وأهل السنّة[4]. ولقد ورد عن عليّ أنه كان يحرّض الناس على القتال يوم الجمل ويقول لهم: «قاتلوا أئمّة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلّهم ينتهون»[5]. أما في صفّين فإنه كان يقول: «اقتلوا بقية الأحزاب وأولياء الشيطان»[6]. وفي نفس السياق اعتبر كل من قتله أهلُ البغي شهيداً[7] والمثال الشهير على ذلك عمّار بن ياسر، كما اعتُبر قاتل أهل البغي مجاهداً[8]، ويُقاتل أهل البغي ويُقتلون بكل ما يقتل به المشركون. ويُستعان عليهم بمن أمكن من أهل القبلة ويُؤسرون كما يؤسر المشركون إذا قُدر عليهم[9].

لكن إذ كان الأمر كذلك، فلماذا سار عليّ في أهل البصرة بالمنّ والعفو كما يذكر القاضي النعمان نفسه؟[10]

الجواب يأتي من القاضي النعمان كذلك، فهو يرى أنه فعل ذلك لاعتبارات عملية

---

(١) حول أفضلية الجهاد في البحر على الجهاد في البر، انظر على سبيل المثال: **سنن الترمذي**، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في غزو البحر، الحديث رقم ١٦٥٤، ج٤، ص١٥٢؛ و**مسند أحمد**، ٤/ ٢٢٥؛ و**سنن ابن ماجة**، كتاب الجهاد، باب فضل غزو البحر، الحديث رقم ٢٧٧٦، ج٢، ص٩٢٧.

(٢) القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٥٣.

(٣) **نفسه**، ن. ص.

(٤) القاضي النعمان، **رسالة افتتاح الدعوة**، تحقيق وداد القاضي، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٠، ص١١١.

(٥) القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٥٤.

(٦) **نفسه**، ١/ ٤٥٤ - ٤٥٥.

(٧) **نفسه**، ١/ ٤٥٧.

(٨) **نفسه**، ١/ ٤٥٨.

(٩) **نفسه**، ١/ ٤٥٩.

(١٠) **نفسه**، ن. ص.

وإنسانية أي خوفاً على شيعته من بعده[1]، إلا أن التفسير الحقيقي لهذا السلوك يكمن في نظرية "الفئة".

وحسب هذه النظرية هناك نوعان من الأحكام في ما يخصّ مواجهة البغاة في ميدان الحرب: عندما يعتمد البغاة على دعم مجموعات أخرى (من له فئة) فجرحاهم وأسراهم يجب قتلهم ومُدْبروهم تجب متابعتهم، وعندما لا يعتمدون على مساعدة الآخرين (من لا فئة له) فإنه وجب إطلاق سراح جرحاهم وأسراهم وترك سبيل مُدْبريهم[2]. وعلى هذا الأساس فإن أنصار معاوية ينتمون إلى الفئة الأولى وأهل البصرة ينتمون إلى الفئة الثانية.

مفهوم الفئة له صلة مباشرة بموضوع اقتسام الغنائم، وينصّ القاضي النعمان على أن خمس الغنائم المتحصّل عليها من الكافرين غير البغاة يُعطى للإمام وتُقسم البقية على المجاهدين. أما في حالة البغاة فإن الممتلكات التي لم يقع الاستيلاء عليها في ميدان القتال لا تُمسّ بما أن أهل البغاة مسلمون[3]. أما في ما يخصّ الغنائم المستولَى عليها في ميدان القتال فيجب قسمتها بنفس الطريقة التي تجري بها قسمة غنائم الكفّار[4].

وفي ما يتعلّق بموادعة أهل البغي يُجيز القاضي النعمان ذلك، كما يجيز الاشتراك معهم في قتال المشركين[5]، ولعله بذلك كان يستجيب لظروف الخلافة الفاطمية آنذاك. ولنا في الرسالة التي بعث بها المعزّ إلى الإخشيد لما تأخّر عن نصرة أهل جزيرة إقريطش حين غزاها الروم دليل تاريخي على ما يذكره القاضي النعمان[6].

ذ ـ من يسع قتاله من أهل القبلة:

بالإضافة إلى الكفّار وأهل البغي فقد ذكر القاضي النعمان أصنافاً أخرى فُرض على المسلمين جهادهم، وهم الجواسيس والمرتدّون واللصوص والزّنادقة.

خاتمة

موقف القاضي النعمان من الجهاد لا يختلف كثيراً عن موقف أهل السنّة وعن موقف الشيعة الإمامية كما سنرى ذلك لاحقاً[7]. وعموماً ما يمكن ملاحظته لدى القاضي النعمان ـ

---

(١) نفسه، ن.ص.

(٢) نفسه، ن.ص.

(٣) نفسه، ١/ ٤٦١.

(٤) نفسه، ١/ ٤٦٢.

(٥) نفسه، ١/ ٤٦٣.

(٦) القاضي النعمان، **المجالس والمسايرات**، ص٤٥٥.

(٧) لا بد من التنبيه إلى أننا لا نهتم في هذا المستوى إلا بـ"ظاهر" الجهاد لدى القاضي النعمان. أما =

رغم ارتباط موقفه من الجهاد بسيرة الخلفاء الفاطميين في كثير من المواطن - هذه النزعة المثالية، وإلا فما جدوى الحديث عن الدعوة إلى الإسلام قبل القتال في ظل جهاد دفاعي في أغلب الأحيان؟ وما جدوى الحديث عن قتال المرتدّين، وعن ضرورة أخذ الجزية من المجوس، رغم أنه يُقرّ بنفسه أنهم اندرسوا منذ زمن بعيد؟[1]

= "باطنه" أو تأويله فهو: «مثل سابع الأئمة الذي يكون سابع أسبوعهم الأخير الذي هو صاحب القيامة وهو كما تقدّم القول فيما سمعتموه يعدّ سابعاً للنطقاء إذ قد يجمع الله الناس كلهم على أمره فلا يدع أحداً خالف دين الإسلام وحدود الإيمان إلا قتله وهو أحد أئمة محمد ﷺ وآخر إمام من ذريته ودعوته ودعوة جميع الأئمة إلى شريعة محمد ﷺ ففضّله الله بذلك على سائر من تقدّمه من المرسلين وجعل لهم دونهم فضيلتين ومثلين الحجّ والجهاد وإذا كان الذي مثله مثل الجهاد من أهل دعوته وشريعته وأحد أولاده وأئمة دينه فلذلك قام هو أيضاً بالجهاد مع إقامة الحجّ، والجهاد ليس من أصل الأعمال إنما هو دعاء إلى اتباع الشريعة وقتل من امتنع من ذلك وكذلك مثله الذي هو خاتم الأئمة لا يكون في وقته عمل كما أخبر تعالى عن ذلك بقوله: ﴿يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفس إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً﴾، فلذلك كان محمد ﷺ الذي هو خاتم النبيين مثله مثل الحجّ الذي هو خاتم الأعمال وفرضه مرّة واحدة في العمر ولا يفوت المرء ما دام حيّاً إذا لحقه وإن مات قضي عنه بعد موته وكذلك يجري هذه الأمثال في أسابيع الأئمة يكون أول كل أسبوع منهم مثله مثل الولاية لأنه أول من افترض الله منهم ولايتهم، والثاني مثله مثل الطهارة، والثالث مثله مثل الصلاة، والرابع مثله مثل الزكاة، والخامس مثله مثل الصوم، والسادس مثله مثل الحج على ما تقدم من أمثال النطقاء، والسادس منهم يسمى متماً كما سميّ محمد ﷺ خاتم النبيين ويكمل به أمر الأسبوع، ويكون السابع أقواهم ويتم به الأمر ومثله مثل الجهاد على ما تقدّم به القول». (انظر: **تأويل الدعائم**، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار المعارف بمصر، د.ت، ص ص٥٢ - ٥٣).

(١) القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٤٤.

ابن بابويه القمّي (ت٣٨١هـ/٩٩١م)

«من قتل عدوّ الشيعة كان له أجرُ عشرين شهيداً، ومن قتل دفاعاً عن الشيعة مات شهيداً».

ابن بابويه، **المقنع والهداية**، ص٢٣٧

I ـ البويهيون

أسّس الإمارة البويهية ثلاثة إخوة هم عليّ والحسن وأحمد، وهم من أصل ديلمي. سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م دخل بنو بويه بغداد وأسّسوا إمارة دامت إلى سنة ٤٤٧هـ. وقد حصل الإخوة الثلاثة على ألقاب من الخليفة العباسي، فلُقّب عليّ بعماد الدولة، والحسن بركن الدولة، وأحمد بمعزّ الدولة.

بنو بويه كانوا شيعة، لكنهم لم يقضوا على الخلافة السنية، فقد كان معزّ الدولة يدرك أن الشيعة أقلية، وأنه إذا ما أزال الخلافة من بغداد فإنها ستُقام حتماً في مكان آخر. ثم إنه أراد الاستفادة من وجود الخليفة لإضفاء الشرعية على سلطته إزاء بقية الدويلات السنّية[١].

قيل إن البويهيين كانوا من الشيعة الزيدية، لأن دعاة الزيدية كان لهم تأثير كبير في الديلم، لكن مسكويه يذكر أن الدعاة الإسماعيليين والإمامية وُجدوا كذلك في الدّيلم. ومهما يكن من أمر فإن البويهيين قد احتضنوا الشيعة والمعتزلة[٢]. ولكن سياسياً كانوا من الاثني عشرية، وفي الوقت الذي تسلّموا فيه السلطة في بغداد بدأ المذهب الاثنا عشري في الانتشار.

إن أهم ما أنجزه البويهيون تقويتهم التيار الشيعي، إذ جعلوا منه قوّة اجتماعية متماسكة يعتمدون عليها في مواجهة المجتمع العباسي السُني[٣]. وفي ظلّهم ظهر كبار منظّري الإمامية ومنهم ابن بابويه.

---

(١) *E.I.2*, article «Buwayhides», Tome I, p. 1390, (Davis: Collin).

(٢) *Ibid.*, p. 1391.

(٣) *Ibid*.

II ـ البويهيون وبيزنطة

عندما دخل البويهيون بغداد سنة ٣٣٤هـ كان سيف الدولة الحمداني منشغلاً برد هجمات الروم على الثغور؛ ولكن بمجرد مرضه وموته عادت الهجمات البيزنطية، وقد كان بعضها فظيعاً: من ذلك أن الروم لما استولوا على طرسوس سنة ٣٥٤هـ جعلوا المسجد الجامع اصطبلاً لدوابهم، وأحرقوا المنبر، كما استولوا على أنطاكية، وغزوا "الجزيرة" وديار بكر، وقتلوا قسماً هاماً من السكان في الرُّها. ثم انحدروا إلى نصيبين و«عظمت شوكتهم وخافهم المسلمون في أقطار البلاد وصارت كلها سائبة لا تمتنع عليهم يقصدونها متى شاؤوا، فهرب سكان الثغور والشام بأموالهم وأهليهم وقصدوا مكة ليسيروا منها إلى العراق»[1].

في ظل هذا التهديد كيف تصرّف البويهيون؟

يذكر ابن كثير في **البداية والنهاية** أنه عندما قرّر معز الدولة سنة ٣٤٢هـ الاحتفال بعيدي الغدير (غدير خُم ـ ١٨ ذو الحجّة) وعاشوراء (١٠ رمضان) اتهمه أهل السنّة بمحاولة تغليب الشيعة عليهم وبتحريض البيزنطيين على استئناف هجوماتهم ضد المسلمين[2]. ونفس الاتهام وُجّه إلى بَختيار عندما وصل الروم إلى نصيبين، وورد المستنفرون إلى بغداد، وكان قد خرج إلى الكوفة للتصيد، فقد أنكروا عليه اشتغاله بالصيد وقتال عمران بن شاهين[3] وهو مسلم وترك جهاد الروم[4]. وفي سنة ٣٥٥هـ عندما قدم مجاهدون متطوعون من خراسان وفيهم القفال الفقيه إلى الري بنية الغزو شتتهم ركن الدولة[5].

ابن بابويه عايش هذه الأحداث، فكيف كان موقفه من الجهاد؟

III ـ موقف ابن بابويه من الجهاد

١) حياته ومؤلفاته:

هو محمد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي نسبة إلى "قُم"، ويُعرف لدى الإمامية باسم الشيخ الصّدوق. ولد بعد سنة ٣٠٦هـ. اشتهر بالحديث ورحل في سبيله

---

(١) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٢٢٦.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ١١/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٣) حول عمران بن شاهين (لصّ البطائح)، انظر: ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٢٤١.

(٤) نفسه، ٨/ ٢٤٤.

(٥) نفسه، ٨/ ٢٢٤.

إلى الرّي وخراسان وجرجان ونيسابور وسمرقند وبلخ وفرغانة وهمذان وبغداد ـ وقد دخلها مرّتين ـ والكوفة ومكة والمدينة... توفّي بالرّي سنة ٣٨١هـ. من أشهر تلاميذه الشيخ المفيد[1].

مؤلفاته عديدة[2] نذكر أهمها:

* **من لا يحضره الفقيه.**
* **المقنع والهداية.**
* **الأمالي.**
* **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال.**
* **الخصال.**
* **معاني الأخبار.**

٢) موقفه من الجهاد:

قبل البدء في عرض آراء ابن بابويه وتحليلها لا بد من الإشارة إلى أنه لم يُخرج أخبار الجهاد في مؤلّفه الفقهي الشهير **من لا يحضره الفقيه**، ولم يخصص للجهاد باباً كاملاً في **المقنع والهداية** مع أن الكتابين كانا في بيان الأحكام الفقهيّة، ولذلك فإن مجمل آرائه في الجهاد استقَيْناها من مؤلفاته الأخرى وكذلك من مؤلّفات إمامية أخرى.

أعلن ابن بابويه أن الجهاد فريضة واجبة من الله عز وجل على خلقه بالنفس والمال، مع إمام عادل. ومَنْ لم يقدر على المال وكان قوياً ليس به علّة تمنعه فعليه أن يجاهد بنفسه[3]. والجهاد على أربعة أنواع: «جهادان فرض وجهاد سنّة لا يقام إلا مع فرض وجهاد سنّة: فأما أحد الفرضين فمجاهدة نفسه عن معاصي الله وهو من أعظم الجهاد ومجاهدة الذين يَلُونكم من الكافرين فرض. وأما الجهاد الذي هو سنّة لا يُقام إلا مع فرض، فإن مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة ولو تركوها لأتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب الأمة، وهو سنّة على الإمام أن يأتي العدو مع الأمة فيجاهدهم. وأما الجهاد الذي هو سنّة فكل سنّة أقامها الرجل وجاهد في إقامتها وبلوغها وإحيائها، فالعمل والسّعي فيها من أفضل الأعمال لأنه إحياء سنّة، وقال النبي من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيء. وقد روي أن الكادّ على عياله من حلال كالمجاهد في سبيل

---

(١) ابن النديم (محمد بن إسحاق)، **الفهرست**، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص٢٧٧.

(٢) انظر ثبتاً لمؤلفاته في كتاب الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن، **الفهرست**، ط٣، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣، ص ص١٨٩ ـ ١٩٠.

(٣) ابن بابويه، **المقنع والهداية**، تحقيق محمد مهدي الخراسان، قم، ١٣٧٧هـ، ص١١.

لله وروي أن جهاد المرأة حسن التبعّل وروي أن الحجّ جهاد كل ضعيف"[1].

إذن الجهاد عند ابن بابويه لا يعني الحرب والقتال فقط بل يشمل أنواعاً كثيرة من الأعمال الفاضلة[2] أيضاً، فقد رُوي عن عليّ بن أبي طالب قوله: أفضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه[3]. وقيل من أتى قبر الحسين زائراً كمن حمل ألف فرس في سبيل الله[4]. ومن مشى في عون أخيه ومنفعته فله ثواب المجاهدين في سبيل الله[5].

من هذا المنطلق فإن محاربة الكفار لا بد أن تسبقها خطوة هامة وهي إرجاع الناس إلى الإيمان الحقيقي. وبلغة المصطلحات لا بد من تغيير دار الإسلام إلى دار الإيمان[6]. ويعني مصطلح "دار الإسلام" الأراضي التي يحكمها المسلمون الذين لا يقبلون بإمامة عليّ وذريته ويحاربونهم، وهؤلاء هم أهل البغي.

جهاد أهل البغي يعكس الرؤية الشيعية للتاريخ على أنه مجموعة من "المؤامرات" كان الشيعة ضحية لها. فكل الشيعة مظلومون منذ أن اغتصبت منهم الخلافة، والأرض الآن في يد الكفار وبالتالي فالمؤمنون مدعوون في كل الأوقات إلى الجهاد. ولعل الصدامات العنيفة بين الشيعة والسنّة في عصر ابن بابويه كانت في مجملها مظهراً من مظاهر هذه الرؤية. وقد حاول الشيعة فرض أعيادهم وعاداتهم في المجتمع العباسي السنّي، من ذلك الاحتفال بعيدي الغدير وعاشوراء. وفي المقابل وانطلاقاً من سنة ٣٦٦هـ بدأت تصل إلى بغداد رسائل سبكتكين[7] التي كان يُخبر فيها عن فتوحاته في الهند ويقدّم نفسه على أنه مدافع عنيد عن الخلافة وأهل السنّة وأن انتصاراته هي انتصار على البدع والكفر وأنه قادم

---

(١) ابن بابويه، **الخصال**، تصحيح وتعليق السيد فضل الله الطباطبائي اليزدي، قم، د.ت، ج١، ص ص١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢) يرى غولدزيهر Goldziher أن التوسيع في مفهوم الجهاد ربما يعكس ردّ فعل المسلمين ضد التهافت على طلب الشهادة الذي بلغ ذروته مع الخوارج. انظر: E. Kohlberg, *The Developpement of The Imami Shiit Doctrine of Jihad*, op. cit., p. 67.

(٣) ابن بابويه، **الأمالي**، تحقيق محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراسان، النجف، ١٩٧٠، ص٤١٨؛ وانظر كذلك: **معاني الأخبار**، تحقيق وتقديم محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراسان، النجف، ١٩٧١، ص١٥٧.

(٤) ابن بابويه، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، تحقيق وتقديم محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراسان، النجف، ١٩٧٢، ص٨٧.

(٥) **نفسه**، ص٢٨٨.

(٦) الشيخ المفيد (محمد بن محمد بن النعمان العكبري)، **أوائل المقالات**، تحقيق فضل الله الزنجاني، تبريز، ١٣٧١هـ، ص ص٧٠ ـ ٧١.

(٧) حول سبكتكين التركي، انظر: ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٢٧١ ـ ٢٧٢.

لتخليص الخليفة من أيدي البويهيين[1].

إن ذلك يعني أن أهل البغي هم عالم السنّة الحاقد الذي يتحمل مسؤولية كل الأضطهاد الذي تعرض له الشيعة على مر العصور[2].

من بين الاثني عشر إماماً فإن عليّ بن أبي طالب هو الوحيد الذي تمكّن من إنشاء قوّة مكّنته من مجابهة مباشرة لأهل البغي. وتعدّ هذه المجابهة المصدر الرئيسي لتفكير ابن بابويه في الموضوع.

أول فرصة أُتيحت لعليّ لمحاربة أعدائه من أهل البغي كانت في معركة الجمل (جمادى الآخرة سنة ٣٦هـ) قرب البصرة. وقد وضعت هذه المعركة عليّاً في مواجهة جيش عائشة وطلحة والزبير. وإذا كان أهل السنّة لا يرون في معركة الجمل سوى معركة مثل المعارك الأخرى، إذ هي مظهر لخصومات داخلية ولا لوم فيها على أحد[3]، فإن ابن بابويه يؤكد على أنه منذ اللحظة الأولى التي أدرك فيها عليّ وجوب الحرب ضد عائشة وحلفائها اعتبر هذه الحرب جهاداً[4]. ويؤكد الشيخ المفيد أن عليّاً توقف في "الرّبذة" في طريقه من المدينة إلى البصرة وأرسل إلى أهل الكوفة محرضاً إياهم على الالتحاق به[5]. ويذكر ابن بابويه أن عليّاً قال: «أمرت بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين». ويضيف أن الناكثين هم أهل البصرة والقاسطين هم معاوية وأصحابه من أهل الشام والمارقين هم أصحاب النّهروان[6]. ولئن لم يذكر ابن بابويه صفة صريحة لصراع عليّ ومعاوية فإن دلائل كثيرة تدل على أن هذه المعركة اعتُبرت جهاداً، فقد ذكر في **الخصال** أن للكفر جناحين: بنو أمية وآل المهلّب[7]. كما ذكر في مواضع أخرى أن الحسين هو سيد الشهداء[8]، وأن في النار

---

(١) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٧٠ وما بعدها.

(٢) انظر على سبيل المثال: الأصفهاني (أبو الفرج)، **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق السيد أحمد الصقر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩.

(٣) انظر على سبيل المثال: الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، ط١، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، ج١، ص٦٠ وما بعدها؛ وانظر كذلك البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، تحقيق محمد بدر، مطبعة المعارف بمصر، ١٩١٠، ص١٤.

(٤) ابن بابويه، **كتاب المستطاب المسمّى عِلَل الشّرائع** (شبه مخطوط)، والترقيم من عندنا. والكتاب موجود في دار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ٥٠٨٠، ص٦٩؛ وانظر كذلك: **معاني الأخبار**، ١/ ١٦٣؛ **والخصال**، ص١١٥ وص ص٢٢٣ ـ ٢٢٥.

(٥) الشيخ المفيد، **الجمل أو النصرة في حرب البصرة**، ط٢، النجف، ١٣٦٨هـ، ص١١٤.

(٦) ابن بابويه، **الخصال**، ص١١٥؛ **معاني الأخبار**، ٢/١٩٦.

(٧) ابن بابويه، **الخصال**، ص٢٩.

(٨) ابن بابويه، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، ١/ ٩٧.

منزلة لم يكن يستحقها أحد من الناس إلا بقتل الحسين بن علي ويحيى بن زكريا عليه السلام[1]. وأن قتلَة الحسين يدخلون النار قبل عبَدَة الأوثان[2].

كل هذه الثروة من الأخبار تبيّن بكل وضوح أن قتال عليّ لمعاوية وأنصاره اعتبر جهاداً.

في نفس هذا الإطار هناك مسألتان هامتان تجدر إثارتهما في ما يخصّ البغاة: المسألة الأولى تتعلق بوضعهم الديني فقد أشار ابن بابويه إلى أن أعداء عليّ هم كفّار وخاصة معاوية وأصحابه. إن نعت البغاة بالكفار يقودنا مباشرة إلى المسألة الثانية وهي: هل يُعامل البغاة بنفس الطريقة التي يُعامل بها الكفّار الآخرون؟

للإجابة عن هذا السؤال نعتمد ما ذكره ابن بابويه من سلوك عليّ تجاه البغاة في البصرة: جاء في **علل الشرائع** ما يلي: «العلّة التي من أجلها قاتل أمير المؤمنين عليه السلام أهل البصرة وترك أموالهم (. . .) أن الناس يرون أن علياً عليه السلام قتل أهل البصرة وترك أموالهم فقال إن دار الشرك يحلّ ما فيها ودار الإسلام لا يحلّ ما فيها (. . .) ولأنه كان يعلم أنه سيكون له شيعة وأن دولة الباطلة ستظهر عليهم (. . .) ولو قَتَل عليّ عليه السلام أهلَ البصرة جميعاً وأخذ أموالهم فكان ذلك له حلالاً لكنه منَّ عليهم ليُمَنَّ على شيعته من بعده»[3].

من الواضح أن هناك تأويليْن لموقف عليّ تجاه البغاة في البصرة: التأويل الأول يرى أن علياً يفرّق بين دار الشرك ودار الإسلام، وبالتالي هناك فرق بين الكفار والبغاة، والتأويل الثاني يرى أن سلوك عليّ كان لاعتبارات عملية وإنسانية، ولكن مثل هذا التأويل يمكن أن ينطبق على كل حروب عليّ. ثم إن ابن بابويه يقرّ بأن علياً عاملَ أهل الشام بكيفية أقسى من التي عامل بها أعداءه في معركة الجمل[4]. ولتجاوز هذا "التناقض"، تمّ اللجوء إلى ما يسمّى بنظرية "الفئة"، وكنا قد فسّرنا هذه النظرية مع القاضي النعمان[5].

---

(1) نفسه، ص٢١٦.
(2) نفسه، ص٢١٧.
(3) ابن بابويه، **علل الشرائع**، ص٦٩.
(4) ابن بابويه، **الخصال**، ص٣٥.
(5) ليس هناك فرق كبير في هذه النظرية بين الشيعة الإسماعيلية والشيعة الاثني عشرية عدا بعض الاستثناءات نذكرها فيما يلي:
أ ـ في ما يتعلّق بالغنائم ترى الشيعة الاثنا عشرية ـ على خلاف الإسماعيلية ـ أنه لا يمكن قسمتها على المجاهدين إلا في حالة من له فئة (انظر: نجم الدين الحلّي، **المختصر**، ص١٣٤).
ب ـ على خلاف الشيعة الإسماعيلية لا تجيز الاثنا عشرية موادعة أهل البغي أو الاشتراك معهم في قتال المشركين (انظر: دعائم **الإسلام**، ١/ ٤٦٣).

يقول ابن بابويه: «الجهاد فريضة واجبة من الله عزّ وجلّ على خلقه بالنفس والمال مع إمام عادل»[1]. ولكن بعد حكم عليّ القصير وبعد محاولة الحسين الفاشلة لإعادة العلويين إلى النفوذ، لم يشارك الأئمة في أية معركة بما أنهم كانوا يرون أن وضعهم السياسي الخطير يتطلّب منهم الكفّ عن إثارة النظم القائمة عن طريق الثورات. وفي الوقت نفسه وجّهوا طاقاتهم إلى تقوية التراث الشيعي والتمكين للشيعة في الأرض[2]. هذا التوقف عن الجهاد برّره ابن بابويه بالحاجة إلى ممارسة التّقية: «فالتّقية فريضة واجبة علينا في دولة الظّالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإمامية وفارقه»[3]. وفي نفس الوقت اعتبر الشجاعة التي أظهرها أتباع الأئمة في التّشبث بالمذهب جهاداً[4]. وتبعاً لذلك اعتبر الجهاد معلّقاً إلى أن يحين الوقت المناسب، ألا وهو ظهور الإمام المختفي.

لكن بدت الثّغرات الأولى لهذه النظرية واضحة في آخر الفترة البويهية، حيث مرّ زمن طويل على اختفاء الإمام[5]. وزاد المشكل تعقيداً عندما وجد البويهيون أنفسهم تحت الضغط العسكري للسلاجقة السنّيين. ومن الأكيد أن فقهاء المذهب الإمامي قد أدركوا أن إيقاف كل أشكال الجهاد أصبح أمراً مستحيلاً، إذ كان لا بد للنظام البويهي من أن يستمر، وربما كان هذا الإدراك سبباً في التغيير الهام الأول في نظرية الجهاد لدى الشيعة الإمامية، وقد نظّر له أبو جعفر الطّوسي (ت٤٦٠هـ)[6] وهو آخر فقهاء تلك الفترة. وكانت آراء الطّوسي في الجهاد الحجر الأساس لكل تفكير الذين أتوا بعده.

---

(١) ابن بابويه، **المقنع والهداية**، ص١١.

(٢) في هذا الإطار تندرج محاولات شيعة القرن الرابع الهجري للحصول على المناصب الهامة في الدولة انظر: H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965, p. 166.

(٣) ابن بابويه، **المقنع والهداية**، ص١٢٩.

(٤) ابن بابويه، **الأمالي**، ص٥٧؛ **معاني الأخبار**، ص١٦٣.

(٥) ابن بابويه، **إكمال الدّين وإتمام النعمة في إثبات الرجعة**، النجف، منشورات المطبعة الحيدرية، ١٩٧٠، ص ص٨٥ ـ ٨٦.

(٦) أبو جعفر الطّوسي (محمد بن الحسن)، **النهاية**، بيروت، ١٩٧٠، ص ص٢٩٠ ـ ٢٩١.

أبو الحسن الماوردي (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م)

«إن الدولة تبتدىء بخشونة الطّباع وشدّة البطش لتسرع النفوس إلى بذل الطّاعة ثم تتوسط باللين والاستقامة لاستقرار المُلك وحصول الدّعة ثم تختم بانتشار الجَوْر وشدّة الضعف لانتقاض الأمر وقلّة الحزم وبحسب هذه الأحوال تكون مُلوكها في الآراء والطباع».

الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظّفر**، ص١٥٧

I ـ مقدمة

منذ مطلع القرن الخامس الهجري إلى منتصفه ـ وهو تاريخ وفاة الماوردي ـ فتحت جبهة جديدة في الشرق إذ بدأ يمين الدولة محمود بن سبكتكين فتوحاته الناجحة في بلاد الهند، وأكملها ابنه مسعود بعد وفاته سنة ٤٢١هـ، وكانت رسائلهما تصل تباعاً إلى عاصمة الخلافة تُبشّر بالفتح وتعدّد أصناف الغنائم والأموال[١]. أما في الشام فنلاحظ ركوداً في أحداث الغزو والجهاد. والأحداث القليلة التي سجّلها المؤرّخون تشير إلى الهجومات المتكرّرة للروم على الثغور ومُلكهم لكثير منها[٢]، مما كان له انعكاس على أهل الذّمة في عاصمة الخلافة، إذ يبدو أن هذا التفوق العسكري البيزنطي قد أغراهم بتغيير اللباس المفروض عليهم[٣]. وهذا التفوق البيزنطي كان أمراً واقعاً بالنسبة إلى أمراء الثغور وحكام الشام، حتى إنه عندما ظهر الأصفر التغلبي[٤] سنة ٤٣٩هـ وعزم على غزو الروم واشتدت شوكته وثقلت على الروم وطأته تدخل نصر الدولة بن مروان «واستدعى قوماً من بني نُمير وقال لهم إن هذا الرجل قد أثار الروم علينا ولا قدرة لنا عليهم فاعتقله وتلافَى أمر الروم»[٥].

١) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٨٨ ـ ٩٢ ـ ٩٤ ـ ١٠١؛ وابن الجوزي، **المنتظم**، ٧/ ٢٥٦ ـ ٢٧٥.
٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ١٤٥ و١٧٣.
٣) ابن الجوزي، **المنتظم**، ٨/ ٩٦ ـ ٩٧.
٤) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
٥) نفسه، ٩/ ٢٢٥.

هذه الأحداث عاصرها الماوردي وعايشها، فما موقفه منها؟

خصّص الماوردي باباً طويلاً في **الأحكام السلطانية** للحديث عن إمارة الجهاد وهو تطبيق لنظريته في الإمارة الخاصة، فالباب إذن يتعلّق بالإمارة على الجهاد لا بالجهاد في حد ذاته.

II ـ في تقليد الإمارة على الجهاد

يستهلّ الماوردي الباب بالإشارة إلى «أن الإمارة على الجهاد مختصة بقتال المشركين. وهي على ضربين أحدهما أن تكون مقصورة على سياسة الجيش وتدبير الحرب» وهذه هي الإمارة الخاصة، «والضرب الثاني أن يُفوّض إلى الأمير فيها جميع أحكامها في قسم الغنائم وعقد الصّلح» وهذه هي الإمارة العامة. الماوردي سيتحدث عن الضّرب الأول، وذلك طلباً للإيجاز كما يزعم[1]، لذلك سيستثني من هذا الباب الحديث عن الغنيمة وسيخصّص لها باباً عنونه بـ"في قسم الفَيْءِ والغنيمة".

هذه الإمارة تتعلّق بها ستّة أقسام:

١) تسيير الجيش:

وفيه سبعة حقوق:

ـ الرفق بهم في السّير.

ـ تفقّد الخيل.

ـ مراعاة المقاتلة من مسترزقة ومتطوّعة.

ـ تعريف العُرفاء وتنقيب النّقباء.

ـ تمكين كل طائفة من الجيش بشعار.

ـ تصفّح الجيش لإخراج المتخاذلين والعُيون.

ـ عدم ممالاة البعض دون الآخر.

٢) تدبير الحرب:

يتحدّث الماوردي في هذا المجال عن أصناف المشركين في دار الحرب:

أ ـ صنف بلغتهم الدعوة وامتنعوا، والأمير مخيّر بين قتالهم وإنذارهم.

ب ـ صنف لم تبلغهم الدعوة «وقلّ أن يكونوا اليوم لما قد أظهر الله من دعوة رسوله

---

(١) أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية**، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٩، ص٥٩.

إلا أن يكون قوم من وراء من يقاتلنا من التّرك والروم»[1]، هؤلاء لا بد من دعوتهم إلى الإسلام قبل قتالهم.

بعد تحديد أصناف المشركين يخصّص الماوردي صفحات للحديث عن مشروعية المبارزة وشروط المُبارز[2].

٣) ما يلزم أمير الجيش في سياسة الجند:

يحدّد الماوردي لذلك عشرة إلزامات:

- حراستهم من غِرّة يظفر بها العدو منهم.
- أن يتخيّر لهم موضع نزولهم.
- إعداد ما يحتاج الجيش إليه من زاد وعُلوفة.
- أن يعرف أخبار عدوّه حتى يقف عليها.
- أن يرتّب الجيش في مصفّ الحرب وأن يقوم في كل جهة على ما يراه كفوءاً لها.
- أن يقوّي نفوسهم بما يشعرهم من الظّفر.
- أن يعدَ أهل الصبر والبلاء منهم بثواب الله لو كانوا من أهل الآخرة، وبالجزاء والنفل من الغنيمة إن كانوا من أهل الدنيا.
- أن يُشاور ذوي الرأي فيما أعضل.
- أن يأخذ جيشه بما أوجبه الله تعالى من حقوقه وأمر به من حدوده.
- أن لا يمكّن أحداً من جيشه أن يتشاغل بتجارة أو زراعة لصرفه الاهتمام بها عن مصابرة العدو وصدق الجهاد.

٤) ما يلزم المجاهدين معه من حقوق الجهاد:

وهو ضربان:

أ ـ ما يلزمهم من حق الله تعالى من مصابرة للعدو ونصرة دين الله لإظهاره على الدّين كله ومن أداء ما حازه من غنائم والعدل في قسمتها.

ب ـ ما يلزمهم من حق الأمير عليهم من التزام طاعته والأخذ برأيه والامتثال لأوامره وعدم منازعته في الغنائم إذا قسمها.

٥) مصابرة الأمير قتال العدو وإن تطاولت به المدة ولا يُولي عنه.

---

[1] الأحكام السلطانية، ص٦٤.

[2] نفسه، ص٦٥ وما بعدها.

٦) السّيرة في نزال العدو وقتاله:

يجوّز الماوردي للأمير حصار العدو وأن ينصب عليهم العرّادات والمنجنيقات[١].

III ـ في قسم الفيء والغنيمة

لم يتحدّث الماوردي عن الغنيمة في باب الجهاد شأن كل الفقهاء، لأنه يتحدث عن الإمارة على الجهاد لا الجهاد نفسه، لذلك خصّص لها باباً مستقلاً هو الباب الثاني عشر من كتاب **الأحكام السّلطانية**.

يبدأ الماوردي بتأسيس أصولي لمشروعية أخذ الفيء والغنيمة من الكفار[٢] ثم يحدد الفرق بين مال الفيء ومال الغنيمة: «فمال الفيء هو كل ما وصل من المشركين عَفْواً من غير قتال ولا بإيجاف خيلٍ ولا ركاب فهو كمالِ الهدنة والجزية وأعشار متاجرهم أو كان واصلاً بسبب من جهتهم كمالِ الخراج»[٣]. وأما مال الغنيمة فهو ما كان مأخوذاً قهراً[٤] وتشتمل الغنيمة على أربعة أقسام: أسرَى وسَبْي وأرْضِين وأموال.

ما نلاحظه في هذه الأقسام الأربعة أن الماوردي يعرض لآراء كافة المدارس الفقهية السنّية. وهو وإن لم يناقش هذه الآراء بصورة بينة، فإنه يأخذ دوماً بآراء زعيم مذهبه ومذهب الدولة التي يخدمها وهو الشافعي.

١) الأسرى:

بعد أن عرض رأي الشافعي ومالك وأبي حنيفة يرجّح الماوردي رأي الشافعي، وذلك بالرجوع إلى التجربة التاريخية للرسول. وطبقاً لذلك فإن الإمام أو نائبه مخيّر بين قتل الأسير أو استرقاقه أو افتدائه أو المنّ عليه، وإن أسلم الأسير سقط القتل عنه[٥].

٢) السّبي:

«السّبي هم النساء والأطفال ولا يجوز أن يقتلوا إذا كانوا أهل كتاب وإذا كان النساء من قوم ليس لهم كتاب كالدهرية وعبدة الأوثان وامتنعن من الإسلام فعند الشافعي يقتلن

(١) الأحكام السلطانية، ص٨٩.
(٢) نفسه، ص١٩٩.
(٣) نفسه، ن. ص.
(٤) نفسه، ن. ص.
(٥) نفسه، ص٢٠٦ وما بعدها.

وعند أبي حنيفة يسترقن»[1]. ثم يثير الماوردي مسائل فرعية مثل نكاح السبايا ذوات الأزواج. والرأي أن نكاحهن باطل سواء سُبي أزواجهن معهن أم لا[2].

٣) الأرضون:

يميّز الماوردي بين ثلاثة أقسام من الأرضين:

أ ـ ما ملكت عنوة وقهراً حتى فارقوها [أي الكفّار] **بقتل أو أسر أو جلاء**: يرى الشافعي أنها غنيمة كالأموال تقسّم بين الغانمين إلا أن يطيبوا نفساً بتركها، فتوقف على مصالح المسلمين[3]. أما مالك فلا يرى جواز قسمتها بين الغانمين وإنما تصير وقفاً على المسلمين[4]. أبو حنيفة يترك الأمر بيدي الإمام فهو مخيّر بين قسمتها على الغانمين أو إرجاعها إلى المشركين فتكون أرض خراج ويكون المشركون فيها أهل ذمة، أو يوقفها على كافة المسلمين وتصير دار إسلام ولا يجوز أن يستنزل عنها للمشركين لئلا تصير دار حرب[5].

ب ـ ما ملك عن الكفار عفواً: هذه الأرض تصير وقفاً على المسلمين[6].

ج ـ الأرض المستولى عليها صلحاً: هذه الأرض تبقى في أيدي الكفّار بخراج يؤدّونه عنها وفي ذلك وجهان:

* يصالحهم الأمير على أن ملك الأرض للمسلمين فتصير بهذا الصّلح وقفاً من دار الإسلام ولا يجوز بيعها ولا رهنها ويكون الخراج أجرة لا يسقط عنهم بإسلامهم وقد صاروا بهذا الصّلح أهل عهد[7].

* أن يصالحوا على أن الأرضين لهم ويضرب عليها خراج يؤدّونه عنها وهذا الخراج في حكم الجزية وإن أسلموا سقط عنهم ولا تصير أرضهم دار إسلام وتكون دار عهد[8] وفي حال نقض الصّلح فإن الشافعي يرى أنه إن ملكت أرضهم عليهم فهي على حكمها وإن لم تملك صارت دار حرب[9]. أما أبو حنيفة فيرى أنه إن كان في دارهم مسلم أو كان بينهم

---

(١) نفسه، ص٢١٣.
(٢) نفسه، ص٢١٥.
(٣) نفسه، ص٢١٧.
(٤) نفسه، ن. ص.
(٥) نفسه، ن. ص.
(٦) نفسه، ص٢١٨.
(٧) نفسه، ن. ص.
(٨) نفسه، ن. ص.
(٩) نفسه، ن. ص.

وبين دار الحرب بلد للمسلمين فهي دار إسلام يجري على أهلها حكم البُغاة. وإن لم يكن بينهم مسلم ولا بينهم وبين دار الحرب بلد للمسلمين فهي دار حرب[1].

٤) الأموال:

تقسّم الغنيمة بعد إخراج الخُمس منها (نصيب الإمام) بين من شهد الوقعة من أهل الجهاد: «وهم الرجال الأحرار المسلمون الأصحاء يشرك فيها من قاتل ومن لم يقاتل لأن من لم يقاتل عون للقاتل»[2].

الماوردي يسوّي في قسمة الغنائم بين المرتزقة والمتطوعة إذا شهد جميعهم الوقعة[3]. أما من مات قبل حضور الوقعة فلا يسهم له من الغنيمة[4]. والمدد إذا وصلوا قبل انجلاء الحرب شاركوا في الغنيمة[5].

IV ـ في الولاية على حروب المصالح

المقصود بحروب المصالح محاربة الفئات التي قد تشكّل خطراً على الدولة والمجتمع من داخل المجتمع المسلم نفسه. وقد حدّد الماوردي ثلاث فئات يجوز للدولة قتالها:

١) المرتدُّون:

تحدّث الماوردي في هذا القسم عن حكم المرتد وشروط توبته وعن الحكم في غنائم المرتدّين[6]، ولكن أهم ما في هذا القسم تمييزه الواضح بين المرتدّين الذين كانوا «شذّاذاً وأفراداً لم يتحيّزوا بدار يتميّزون بها عن المسلمين»[7]، وهؤلاء لا حاجة للدولة إلى قتالهم، وبين المرتدّين الذين «انحازوا إلى دار ينفردون بها عن المسلمين حتى يصيروا فيها ممتنعين»[8]. وهؤلاء وجب على الدولة قتالهم.

---

(١) نفسه، ص٢١٩.
(٢) نفسه، ص٢٢١.
(٣) نفسه، ص٢٢٢.
(٤) نفسه، ن. ص.
(٥) نفسه، ن. ص.
(٦) نفسه، ص٩٦ وما بعدها.
(٧) نفسه، ص٩٥.
(٨) نفسه، ص٩٧.

٢) **أهل البغي:**

«هم طائفة من المسلمين بَغَوْا وخالفوا رأي الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه»[١]. في هذا القسم تحدّث الماوردي عن أصناف عديدة من البغاة ولكن يمكننا إعادة تصنيفهم إلى فئتين رئيسيتين: فئة تهدّد الدولة والمجتمع، وفئة لا تهدّد الدولة ولا المجتمع. الفئة الأولى وجب قتالها أما الفئة الثانية فيجدر محاورتها بالتي هي أحسن[٢]. وختم الماوردي هذا القسم الثاني ببيان أوجه الاختلاف بين قتال المشركين وقتال البغاة[٣] وببيان الحكم في غنائمهم[٤].

٣) **المحاربون وقطّاع الطرق:**

هم أهل الفساد، وهم أشد على الدولة والمجتمع من المرتدّين والبغاة، لذلك فالحكم فيهم يتراوح بين الحبس والنفي وقطع الأرجل والأيدي من خلاف والقتل والصلب[٥].

V ـ استنتاجات

ما يمكن استنتاجه بصورة أولية:

١) باب الإمارة على الجهاد لا يخضع إلى منطق برهاني إذ السمة الغالبة عليه هي الجمع والتراكم. فما ذكره الماوردي عن خصائص الجيش وقوّاده وطرق القتال... إلخ، لا يعكس بتاتاً صورة الجيش في مجتمعه وإنما صورته في المجتمع الإسلامي الأول، وإلا لما كانت بلاد الشام عرضة تكاد تكون يومية لهجومات البيزنطيين، ولما كان أمراء الشام يبحثون عن تلافي أمر الروم، على حد عبارة نصر الدولة بن مروان. ثم إن هذا الجيش كما يقول المؤرّخون كثيراً ما كان يشكو ويثور لتأخر أرزاقه[٦].

٢) مثالية الماوردي في الحديث عن مشروعية الغنيمة وأقسامها. فما يذكره يتعلق أساساً بالجهاد الهجومي، في حين أن الجهاد في عصره كان في أحسن الحالات دفاعياً. فهو إذن يبحث في علاقات شكلية لا علاقة لها بعصره، وإنما هو شأن كل الفقهاء ينظر

---

(١) نفسه، ص١٠٠.

(٢) نفسه، ص١٠٠ وما بعدها.

(٣) نفسه، ص‌ص١٠٣ ـ ١٠٤.

(٤) نفسه، ص‌ص١٠٤ ـ ١٠٥.

(٥) نفسه، ص١٠٦ وما بعدها.

(٦) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/١٩٦؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ٨/٧٢.

للممارسة الأولى عندما كان الجهاد هجومياً والجيش الإسلامي في أوج قوته.

٣) واقعيّته، ويظهر ذلك في حديثه عن القسم الثالث من أقسام الغنيمة (الأرضون)، وذلك في إشارته إلى إمكانية وجود منطقة وسطى بين دار الإسلام ودار الحرب، وهي دار العهد. فبعد الآمال العريضة التي جاءت بها الفتوحات الإسلامية الكبرى وُجدت في ما بعد وخاصة في العصر العباسي صعوبات فرضت التضحية بمصالح الدولة الإسلامية وحتّمت البحث عن علاقات سلمية مع الأعداء.

٤) تشدّده مع المرتدّين والبغاة والمحاربين وقطّاع الطرق فقط، إذا شكلوا خطراً على الدولة والمجتمع. أما إذا كانوا أفراداً أو جماعات "مسالمة" «فلا حاجة إلى قتالهم».

٥) لقد تحدّث الماوردي بصورة مطولة عن تنظيم الجيش ورعايته من دون أن يُعنى بغايات هذا التنظيم، ومن غير أن يتساءل كيف أمكن أيام الراشدين والأمويين تحقيق مكاسب كثيرة من دون جيش وإدارة للجيش. فهل يعني ذلك تخلّيه عن التلويح بالجهاد؟ وتخلّيه بالتالي عن مطمح الدولة الإسلامية في السيطرة على العالم ونشر الإسلام؟

موقف الماوردي من الجهاد لا يمكن فهمه وتقييمه إلا في علاقته بجملة من المسائل، لعل أهمّها كونه قد ساهم نظرياً وعملياً في سياسة الإصلاح السنّي التي بدأها القادر (٣٨١هـ ـ ٤٢٢هـ) وأكملها ابنه القائم (٤٢٢هـ ـ ٤٦٧هـ). هذه السياسة كانت تهدف إلى إصلاح أوضاع الخلافة وإبعاد الطامعين فيها. وقد ذكر ابن الأثير في **الكامل** أن الخلافة كانت قبل القادر «قد طمع فيها الدّيلم والأتراك فلمّا وليها [القادر] أعاد جدّتها وجدّد ناموسها وألقى الله هيبته في قلوب الخلق»[1].

إذن ظروف الخلافة والمذهب السنّي في النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجريين لم تكن غائبة عن ذهن الماوردي. وما لم يكن غائباً عن ذهنه أيضاً أنه كان يشهد فترة ضعف الخلافة العباسية. هذا الضعف ارتبط بثلاثة مظاهر مترابطة ومتداخلة: تعفّن الأوضاع الداخلية والخطر الشيعي والهجومات البيزنطية المتكرّرة على شمال الشام. فعندما دخل البويهيون بغداد «لم يكتفوا بتقليص نفوذ الخليفة عملياً عن طريق احتجازه في قصره بين حريمه فقط، بل عمدوا إلى تقويض الأسس النظرية للخلافة العباسية بتأييد الاتجاهات الشيعية والمعتزلية من ناحية، ومحاولة إحياء رسوم المُلك الفارسي القديم من ناحية أخرى»[2]. هذه السياسة البويهية كان من أهم أسبابها تلك

---

(١) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ١٧٣.

(٢) **الأسد والغوّاص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري**، باعتناء رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٢، ص٧ (مقدمة المحقق).

الصدامات العنيفة بين الشيعة والسنّة، التي اختلطت بظهور الفئات الاجتماعية المهمّشة.

وبالتزامن مع الخطر الإمامي الذي شجعه ودعمه البويهيون، كانت الخلافة العباسية في بغداد مهددة من قِبَل الفاطميين. وقد تدعّم هذا التهديد باستيلاء المعزّ لدين اللّه الخليفة الفاطمي الرابع سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م على مصر، وهذا الاستيلاء لم يكن إلا مرحلة متقدمة للقضاء نهائياً على الخلافة العباسية السنّية. وجاءت الأحداث اللاحقة مؤكدة لهذا التهديد: فسنة ٣٦٣هـ دخل الفاطميون دمشق، وفي نفس السنة أُقيمت الخطبة باسمهم في المدينة ومكة، وفي سنة ٣٧٨هـ استولوا على دمشق ثم حمص وحماة وشيزر. هذه النجاحات العسكرية كانت مصحوبة بحركة الدّعاة الذين سينجح أحدهم (المؤيد الشيرازي) في إقامة الخطبة للفاطميين في بغداد بالذات وذلك في مرحلة لاحقة.

أمام هذا الزحف الشيعي لم يبق أهل السنّة مكتوفي الأيدي، فانطلاقاً من سنة ٣٦٤هـ بدأ سبكتكين التركي حملة احتجاج سنّية، وقد تدعّمت هذه الحملة بما عرف بسياسة الإصلاح السنّي التي بدأها القادر باللّه، ويُعتبر كتاب **الأحكام السلطانية** في صلب هذه الحملة الإصلاحية[١].

ولمواجهة الخطر الشيعي والبيزنطي يقترح الماوردي تقوية الخلافة إيماناً منه بأنها في مرحلة ضعف، وقد عبّر عن ذلك بطريقة ضمنية في **تسهيل النظر وتعجيل الظّفر** عندما تحدّث عن شروط قيام الدولة وأسباب اضمحلالها[٢]. وتقوية الخلافة لا تكون إلا عبر وحدة إيديولوجية كبيرة بين المذاهب السنّية، ولا يتمّ ذلك إلا بمكافحة التشيّع بدرجة أولى. ورغم أن الماوردي تجنّب ذكر الشيعة في مؤلفاته فإن سياسة كل من القادر وابنه القائم كانت تصبّ في هذا الاتجاه، وفي هذا الإطار يندرج الاعتقاد القادري الصادر لأول مرة سنة ٤٠٩هـ/ ١٠١٨م[٣]. ومن الجليّ أن هذه المواجهة فكرية بالأساس، فالماوردي كان يدرك أن الخلافة العباسية بما هي عليه من ضعف وتفكّك، ليس باستطاعتها البطش بخصومها وأعدائها ولعل ذلك ما جعله يصر في كل مؤلفاته على تجنب استعمال القوة وعلى تجنّب مقابلة القوة بالقوة[٤]. ولهذا السبب أيضاً حدد الماوردي عشر مهام للخليفة،

---

(١) رضوان السيد، مقدمة **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، بيروت، دار الطليعة ١٩٧٨، ص٦٤.

(٢) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظّفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق هلال السّرحان، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١، ص١٥٧.

(٣) ابن الجوزي يرى أن عام ٤٠٨هـ هو عام البدء بالإحياء السنّي. انظر: **المنتظم**، ٧/ ٢٨٧ و٢٨٩.

(٤) **تسهيل النظر**، ص٢٥٩ وما بعدها؛ وانظر كذلك: **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، ص١٤٦؛ **أدب الدّين والدّنيا**. تحقيق مصطفى السقّا، القاهرة، طبع ونشر مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٣، ١٩٥٥، ص٨٠ وما بعدها.

وجعل الجهاد في المهمة السادسة[1]، أي إن هنالك مهام يجب أن تسبق الجهاد وتمهّد له، إذ لا يمكن القيام بالجهاد والخليفة غارق في مشاكل داخلية جمّة، والجيش مكوّن بالأساس من المرتزقة ومقسّم حسب اعتبارات مذهبية وعرقية وغارق في الفوضى والتناحر.

(١) الأحكام السلطانية، ص٣٠.

أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م)

«لا بد من تعبئة جيش من سهام الليل لا من سهام الخيل».
الغزالي، **الرسائل**، صص٦٧ ـ ٦٨

أغلب الدراسات التي تناولت فكر الغزالي السياسي ومواقفه توقفت عند السلبية التي كان عليها الرجل إزاء الهجمة الصليبية على بلاد الإسلام. وقد حاول أصحاب هذه الدراسات تفسير هذا الموقف، فبدا غريباً للبعض ومنطقياً للبعض الآخر. سنحاول في مرحلة أولى عرض هذه المواقف ثم إبداء رأينا في المسألة في مرحلة ثانية وذلك في إطار موقف الغزالي من الجهاد.

يرى هنري لاووست أن سلبية السلطان السلجوقي المزمنة نتيجة عجزه ولامبالاته هي التي تفسر عدم اهتمام الغزالي في كتاباته السياسية بسيطرة الصليبيين على بلاد الشام[(١)]، في حين يرى عمر فرّوخ وجود عاملين وراء صمت الغزالي إزاء أحداث الشام في أواخر القرن الخامس الهجري: الأول مرضه وأزمته النفسية. أما الثاني فسلوكه طريق التصوف وقد وقف جميع الصوفية موقفاً هادئاً من الحروب الصليبية التي كانوا يعتقدون أنها عقاب من الله للمسلمين على معاصيهم[(٢)]. أما رشاد سالم فإنه يُرجع هذه السلبية في موقف الغزالي إلى ثقافته إذ إنه بعد معارضته الغزو الثقافي الدخيل على المسلمين عاد بعد ذلك وناقض نفسه وخضع لما حاول التخلص منه، فكان في أكثر كتبه تابعاً للفلسفة اليونانية الهلّينية والتصوف الهندي الشرقي[(٣)].

عبد اللطيف الطيباوي يرى أن الغزالي رحل عن دمشق عندما غزاها الصليبيون. وهذا الرحيل في حد ذاته موقف من الحدث[(٤)]. ويُرجع الأب فكتور شلحت كل مواقف الغزالي

(١) H. Laoust, *La politique de Gazali*, op. cit., pp. 135-136.

(٢) **ملتقى الغزالي** ـ دمشق: ٢٧ ـ ٣١ آذار/مارس ١٩٦١، ص٣٠١.

(٣) رشاد سالم، «مقارنة بين الغزالي وابن تيمية»، ضمن **ملتقى الغزالي**، ص١٣٨.

(٤) «الغزالي في دمشق والقدس»، **مجلة مجمع اللغة العربية** (دمشق)، عدد كانون الأول/ديسمبر ـ كانون الثاني/يناير ١٩٦٦، ج١، ص ص١٠٣ ـ ١٠٤.

السياسية إلى أن الوظيفة التي دعي إلى القيام بها في "نظامية" بغداد هي وحدها التي أملت عليه تصرفه[1]. أما سالم حميّش فإنه يقدم احتمالين لتفسير صمت الغزالي إزاء أحداث الشام:

١ ـ إما لأنه قدّر أن تهديد الإفرنج الآتي من الخارج أهون من خطر الباطنية ولن يلبث أن يمرّ ويزول.

٢ ـ وإما لأنه مذعور أمام الحدث فقد أصابه الخرس ثم اللامبالاة[2].

هذه الآراء المتباينة تبيّن خطورة موقف الغزالي من حدث ضخم. ومما يدعّم خطورة هذا الموقف أمران هامان:

١ ـ قيمة الغزالي كمفكّر ومكانته في العالم الإسلامي إلى درجة أن منتغومري وات يرى فيه ثاني أعظم رجل في الإسلام بعد الرسول[3].

٢ ـ انخراطه في أحداث عصره السياسية فكراً وممارسة إذ كان قيّماً على "النظامية" أشهر مدارس بغداد، وكان على صلة بالوزير نظام الملك أشهر وزراء عصره، وكثيراً ما كان الخليفة يستشيره في بعض القضايا الخطيرة.

أوضاع العصر

تميّز النصف الثاني من القرن الخامس الهجري بجملة من الأحداث السياسية والدينية والعسكرية ارتبطت أساساً بالخلافة العباسية من حيث علاقتها بالسلطنة السلجوقية، وبالاضطرابات المذهبية العنيفة التي كانت تشهدها العاصمة بغداد، وبالتهديد الشيعي والزحف الإفرنجي.

لذلك وأسوة بكل دارسي الغزالي، لا ينبغي إغفال الظروف السياسية التي عاصرها وعايشها في تحديد موقفه من الجهاد. هذه الظروف التي تلتقي بصفة واضحة بالمنعرجات الخطيرة التي عرفتها حياته[4].

I ـ وضعيّة الخلافة العباسية بعد دخول السلاجقة إلى بغداد

دخل السلاجقة بغداد في ظل حكم القائم (٤٢٢ ـ ٤٦٧هـ)؛ ولقد اختلف المؤرّخون المسلمون في تحديد أسباب هذا الدخول، ففريق يقول إن دخولهم كان بطلب من الخليفة

---

(١) مقدمة كتاب **القسطاس المستقيم**، ط١، تحقيق الأب فكتور شلحت، بيروت، ١٩٥٩، ص٣٢.

(٢) «الغزالي بين فكر القطعيات وسياسة الإقطاع»، **الفكر العربي المعاصر** (بيروت)، العدد ٥٦ ـ ٥٧، ١٩٨٨، ص٥٧.

(٣) M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, 1962, p. 114.

(٤) H. Laoust, *La politique de Gazali*, op. cit., p. 11.

نفسه[1]. وفريق يقول إن الوزير ابن المسلمة هو الذي طلب منهم ذلك[2]. ومهما يكن من الأمر فإن دخول السلاجقة بغداد، سواء كان ذلك بطلب من الخليفة أو من وزيره، إنما هو لإنقاذ الخليفة وإنقاذ أهل السنّة من التهديد الشيعي البويهي والفاطمي[3]. وأمام هذا الزحف السلجوقي ظل القائم يذكّر بأن الخلافة هي المؤسسة الشرعية الوحيدة ولا أحد يمارس السلطة إلا بتفويض منها، وأن دورها هو حماية الدّين كما حدّده الاعتقاد القادري. ولتنفيذ هذه السياسة اعتمد القائم على وزيره ابن المسلمة الذي عيّنه سنة ٤٣٧هـ وقد كان ذا كفاءة إدارية عالية، ونجح في أن يجمع حوله الماوردي الشافعي والقاضي أبا يَعلَى الحنبليّ والمحدّث الأشعري الخطيب البغدادي.

١) السلاجقة والخليفة:

رغم ترحيب العباسيين بدخول السلاجقة بغداد فإن خلافات عديدة قامت بين الجانبين، ولعل هذه الخلافات هي التي أخّرت استقبال الخليفة للسلطان بثلاثة عشر شهراً إذ لم يستقبله إلا سنة ٤٤٩هـ.

بدأت أولى الخلافات عندما نقض السلاجقة وعدهم لابن المسلمة بعدم التعرض للملك الرحيم آخر الأمراء البويهيين، إذ قبضوا عليه وقتلوه. ورغم محاولة طغرلبك تجاوز الأمر بزواجه بابنة الخليفة، ورغم قرار آلب أرسلان (٤٥٥ ـ ٤٦٥هـ) خليفة طغرلبك بتنفيذ الوعود السابقة بغزو بلاد الشام والقضاء على الفاطميين، عادت الخلافات من جديد عندما اتهم أبو شجاع وزير المقتدي (٤٦٧ ـ ٤٨٧هـ) السلاجقة بتسامحهم مع أهل الكتاب إلى درجة أن كثيراً منهم وصلوا إلى مناصب هامة، وقد توصل أبو شجاع إلى جرّ الخليفة معه في هذا الخصام[4]. الخلاف تعمق عندما حاول السلطان ملكشاه (٤٦٦ ـ ٤٨٥هـ) إجبار الخليفة المقتدي على تعيين حفيده (ابن ابنته التي تزوّجها الخليفة سنة ٤٤٧هـ) أبي الفضائل جعفر خليفة له. وأمام رفض المقتدي المدعوم بالوزير نظام الملك غادر السلطان بغداد إلى أصفهان ولدى عودته طلب من الخليفة مغادرتها إلا أنه توفي في ظروف غامضة قبل أن يعرف ردّ فعل الخليفة[5].

٢) الخلافات السلجوقية:

وفاة السلطان ملكشاه في ظروف غامضة ليست إلا مظهراً من مظاهر الخلافات

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ٨/ ١٦٣.
(٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٩/ ٢٥٤.
(٣) ابن الجوزي، **المنتظم**، ٨/ ١٦٤.
(٤) **نفسه**، ٩/ ٥٥.
(٥) ابن الأثير، **الكامل**، ١٠/ ٨٧.

الدموية التي كانت تشق الأسرة السلجوقية. أبرز هذه الخلافات كانت بين السلطان ملكشاه ووزيره نظام الملك[1] وقد أودت بحياتهما[2]، وكانت لها تبعات لعل أهمها اغتيال الوزير تاج الملك بعد أن اتهم بقتل نظام الملك[3]. هذه الخلافات تجددت عندما سيطر السلاجقة على بلاد الشام إذ اصطدموا بالنزعة التوسعية لسليمان بن قتلمش زعيم السلاجقة الروم. إذاً العلاقة بين السلاطين والأمراء والوزراء السلاجقة كان يحكمها العنف والقتل ويكفي أن نشير إلى أن السلاطين الثلاثة الذين عاصرهم الغزالي، طغرلبك وآلب أرسلان وملكشاه، لم يفرضوا أنفسهم إلا بعد التخلص من كل منافسيهم وقد كانوا من عائلة واحدة[4].

II ـ الاضطرابات المذهبية

١) الصراع الحنبلي الأشعري:

انتقل الصراع المذهبي بمجيء السلاجقة إلى داخل المذهب السني نفسه. فقد رفض الحنابلة سياسة السلاجقة المشجعة للمذهب الأشعري رغم أن هؤلاء حاولوا استمالتهم قبل دخولهم بغداد[5].

شهدت الفترة الممتدة من ٤٦١هـ إلى ٤٧٠هـ أهم تجلّيات هذا الصراع الأشعري ـ الحنبلي. ففي سنة ٤٦١هـ ظهرت "فتنة" ابن عَقيل، وفي سنة ٤٦٩هـ "بدأت" "فتنة" ابن القشيري.

فتنة ابن عقيل:

هو الشيخ أبو الوفاء بن عقيل (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م) من كبراء الحنابلة. نقمت الحنابلة عليه لتردّده إلى أبي علي بن الوليد المتكلم المعتزلي (ت٤٧٨هـ) واتهموه بالاعتزال... وجرت بينه وبينهم فتنة طويلة وتأذى بسببها جماعة منهم...[6].

ولم تسكن الفتنة إلا في المحرّم من سنة ٤٦٥هـ حين حضر أبو الوفاء إلى الديوان

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ٨/ ٣٢٣.
(٢) ابن الأثير، **الكامل**، ١٠/ ٨٤.
(٣) نفسه، ١٠/ ٨٩.
(٤) حول صراعات السلاطين والوزراء والأمراء السلاجقة، انظر على سبيل المثال: ابن الجوزي، **المنتظم**، ٨/ ١٩٠ ـ ١٩١ و٣١٧ و٣٢٣.
(٥) سنة ٤٤٥هـ أدان طغرلبك بتحريض من وزيره الكندوري (ت٤٥٦هـ) الأشعرية وذلك في نيسابور. وتبدو هذه العملية وكأنها لاستمالة الحنابلة الذين كان لهم آنذاك حضور معتبر في بغداد؛ انظر: ابن الجوزي، المنتظم، ٨/ ١٥٧ ـ ١٥٨.
(٦) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٢، ص٥٦١.

وأعلن توبته من الاعتزال وأنه رجع عن اعتقاده كون الحلاّج من أهل الحق والخير...[1].

فتنة ابن القشيري:

أبو نصر القشيري فقيه شافعي (ت٥١٤هـ/ ١١٢٠م) قدم من نيسابور إلى بغداد سنة ٤٦٩هـ وجلس في "النظامية" وأخذ "يذم" الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم. هذه "التهمة" قسمت علماء الدّين فريقين:

* أنصار ابن القشيري وعلى رأسهم أبو إسحاق الشّيرازي (ت٤٧٦هـ) وأبو سعد النيسابوري الصّوفي (ت٤٧٩هـ).

* خصومه: الشريف أبو جعفر شيخ الحنابلة (ت٤٧٠هـ) وأبو عبد اللّه بن جرادة الحنبلي (ت٤٧٦هـ).

وقد وجد الخليفة نفسه في وضعية حرجة بين هاتين الكتلتين. فمن ناحية هناك "العَوام" الذين يدعمون خصوم ابن القشيري، ومن ناحية أخرى فإن أنصار ابن القشيري يتمتعون بتأييد الوزير نظام الملك. وقد تطورت الوضعية إلى حد العنف وانتهى الأمر برحيل ابن القشيري عن بغداد[2].

هذه الصراعات كانت غالباً ما تحرج الخليفة إذ يجد نفسه هدفاً لكل هذه الخصومات، فمن ناحية هناك الأشاعرة المدعومون من قبل السلاجقة، ومن ناحية أخرى هناك الحنابلة المدعومون من العوام.

٢) الخطر الشيعي:

في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وإذا ما استثنينا نجاح داعي الدّعاة "المؤيّد في الله" في إقامة الخطبة للفاطميين ببغداد، يمكن القول بأن التهديد الفاطمي للخلافة العباسية قد زال نتيجة استيلاء السلاجقة على بلاد الشام، ونتيجة كذلك لدخول الخلافة الفاطمية طوراً من الضعف والفوضى[3] توّج بالانقسام الذي ظهر داخل المذهب الإسماعيلي سنة ٤٨٣هـ، والذي برز على إثره الحسن بن الصبّاح (ت٥١٨هـ) الذي أنشأ فرقة "الفداوية" بعد أن استولى على قلعة أَلَمُوت Alamut جنوب بحر قزوين وانطلق منها

---

(١) نفسه، ج١٢، ص٥٧١. ولمزيد من التفاصيل حول ابن عقيل، انظر: George Makdisi, *Ibn Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIème/Vème siècle de l'Hégire*, Damas, 1963.

(٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٢، ص٥٨٤.

(٣) من أهم أسباب ومظاهر ضعف الخلافة الفاطمية في تلك الفترة كثرة المجاعات والأوبئة. انظر: أحمد السعيد الصّاوي، **مجاعات مصر الفاطمية: أسباب ونتائج**، بيروت، دار التضامن، ١٩٨٨، ص٦١ وما بعدها.

في نشاطه المسلّح ضد السلاجقة[١]. وبذلك برز خطر جديد تمثّل في هذه النزعة الجديدة التي أطلقت عليها تسميات عديدة (باطنية ـ تعليمية ـ فداوية ـ حشّاشون)، وهذه النزعة كان خطرها فكرياً وعسكرياً. فتوجهت بفكرها لنقض الأسس النظرية للخلافة العباسية السنية إذ إن الفكرة الرئيسية لدى "الباطنية" هي إنكار قدرة العقل والشك فيها لجعله يرضخ إلى تعاليم الإمام[٢]. وتوجّهت بنشاطها العسكري إلى السلاجقة (قتل الوزيرين نظام الملك وفخر الملك...).

ورغم محاولات السلاجقة المتكررة للقضاء على أتباع الحسن بن الصباح[٣] فإن نشاط الباطنية استمر إلى منتصف القرن السابع للهجرة.

III ـ الغزو الصليبي لبلاد الشام

مع مجيء السلاجقة بدأ الوعي بالجهاد يدبّ من جديد في نفوس المسلمين. ولقد استطاع السلاجقة في الفترة الممتدة من دخولهم بغداد إلى سنة ٤٩٠هـ، تاريخ بداية الهجمة الصليبية على الشام، استرجاع شمال الشام كله من أيدي البيزنطيين، بل دخلوا آسيا الصّغرى وتمكّنوا من أسر الإمبراطور البيزنطي في معركة ملازجرد الشهيرة، وهو أمر يحدث لأول مرة في تاريخ الحروب الإسلامية ـ البيزنطية. إلا أنه ابتداءً من ٤٩٠هـ ستتخذ هذه الحروب منعرجاً جديداً إذ ستتحول إلى حرب صليبية[٤]. وقد تمكّن الصليبيون من السيطرة على كل بلاد الشام في سنوات قليلة مستفيدين من تدهور أوضاع الخلافة ومن تخاذل الأمراء السلاجقة وصراعاتهم المزمنة.

هذه الأحداث الخطيرة التي عاشتها الخلافة العباسية في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري لم يولها الغزالي نفس الأهمية إذ إنه تعامل مع الحدث الثالث بكل سلبية ولامبالاة. ورغم أنه ألّف كتاب **الوجيز في الفقه الشافعي** سنة ٤٩٥هـ، أي بعد الغزو بنحو

---

(١) حول حركة الحسن بن الصبّاح انظر: Bernard Lewis, *Les Assassins: Terrorisme et politique dans l'Islam*, Traduction de Annick Pelissier, Paris, Ed. Berger - Levrault, 1982.

(٢) H. Laoust, *La politique de Gazali*, op. cit., p. 80.

(٣) حول شخصية الحسن بن الصباح انظر: B. Bouthoul, *Le Grand Maître des Assassins*, Paris, Librairie Armand Colin, 1936.

(٤) الواقع أن هذه الحرب سبقتها بعض المعارك التي مهّدت لها وكانت ذات طابع صليبي غير معلن. انظر على سبيل المثال: ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٢١٣ و٢٢٠ ـ ٢٢١.

خمس سنوات[1]، فإن الفصل الذي عقده للحديث عن الجهاد لا نستشفّ منه أي اهتمام بالحدث.

موقف الغزالي من الجهاد

١) وجوب الجهاد:

«هو واجب على الكفاية في كل سنة مرة واحدة في أهم الجهات»[2]. و«إن وطأ الكفار داراً للمسلمين تعيّن على كل من له منّة قتالهم حتى العبد والمرأة»[3].

٢) كيفية الجهاد:

«يجوز نصب المنجنيق على قلاع الكفّار وكذلك إضرام النار وإرسال الماء. ولا يجوز الانصراف من صف القتال إن كان فيه انكسار للمسلمين»[4]. ويجوز إهلاك كتبهم التي لا يحلّ الانتفاع بها.

الملاحظ أن الغزالي لم يفرد باباً للحديث عن الغنيمة وإنما ذكرها ضمن "كيفيّة الجهاد" وضبط لها مجموعة من الأحكام منها أنه:

أ ـ «يجوز الانتفاع منها قبل قسمتها ما دام الجند في دار الحرب»[5].

ب ـ «يجوز الإعراض عن الغنيمة قبل القسمة لا بعدها ومن أعرض عن الغنيمة قدّر كأن لم يكن، وقسّم على الباقين ولو مات قبل الإعراض قام الوارث مقامه»[6].

ج ـ «أراضي الكفّار تملك بالاستيلاء». وفي هذا الحكم يتحدّث الغزالي عن أرض العراق ومكّة[7].

٣) ترك القتال والقتال بالأمان:

وهو يرى أن «الأمان مصلحة في بعض الأحوال، ومكيدة من مكائد القتال في المبارزة. ويصحّ الأمان من كل مؤمن مكلّف حتى العبد. وينعقد باللفظ والكتابة والإشارة

---

(١) M. Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres d'Al Gazali*, Beyrouth, 1959, p. 49.

(٢) الغزالي، **الوجيز في فقه الإمام الشافعي**، مصر، مطبعة الرّاجي، ١٣١٨هـ، ٢/ ١١٤.

(٣) نفسه، ٢/ ١١٥.

(٤) نفسه، ٢/ ١١٦.

(٥) نفسه، ن. ص.

(٦) نفسه، ٢/ ١١٧.

(٧) نفسه، ن. ص.

المفهمة... وشرط الأمان أن لا يزيد على سنة»[1].

٤) عقد الجزية والمهادنة:

* **الجزية**: حدّد الغزالي للجزية خمسة أركان:

أ ـ نفس العقد: «هو أن يقول نائب الإمام أقررتكم بشرط الجزية والاستسلام، ويذكر مقداره فيقول الذّمي قبلت... وعقد الجزية غير لازم من جانب الكفّار، بل لهم الالتحاق بدارهم إذا شاؤوا»[2].

ب ـ العاقد: وهو الإمام.

ج ـ فيمن يعقد له: «كل كتابيّ عاقل بالغ حرّ ذكر متأهّب للقتال قادر على أداء الجزية»[3].

د ـ في البقاع: «يقرّون في سائر البلاد إلا بالحجاز وهي مكّة والمدينة واليمامة ونجد ومخاليفها والطائف وخيبر...»[4].

هـ ـ في مقدار ما يجب عليهم: ويرى أن واجباتهم خمسة:

أ ـ الجزية: ويستوي فيها الغنيّ والفقير وللإمام أن يماكس بالزيادة ما شاء[5].

ب ـ الضّيافة: للإمام أن يوظّف عليهم ضيافة الطّارقين من المسلمين بشرط أن يذكر عدد الضّيف ومقدار طعامه وأدمه وجنسه وقدر علفه ومنزله ومدّة مقامه[6].

ج ـ الإهانة: أي «أن يطأطىء الذّمي رأسه عند التسليم فيأخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهازمه وهو واجب... لكن يجوز إسقاط هذه الإهانة مع اسم الجزية عند المصلحة بتضعيف الصّدقة»[7].

د ـ «يجوز أخذ العُشر من بضاعة تجّار أهل الحرب. ويجوز الزيادة. ويجوز النقصان إلى نصف العُشر عن الميرة ترغيباً لهم في التكثير وكل ما يحتاج إليه المسلمون»[8].

هـ ـ الخراج: لا يسقط الخراج عنهم إلا بالإسلام[9].

---

(١) نفسه، ٢/١١٩.
(٢) نفسه، ٢/١١٩.
(٣) نفسه، ٢/١٠٢.
(٤) نفسه، ٢/١٢١.
(٥) نفسه، ن. ص.
(٦) نفسه، ن. ص.
(٧) نفسه، ن. ص.
(٨) نفسه، ن. ص.
(٩) نفسه، ٢/١٢٢.

بعد بيان أركان الجزية يضيف الغزالي حكم عقد الذمة على المسلمين وعلى الكفار: حكمه على المسلمين هو وجوب الكف عنهم... وعدم التعرض لكنائسهم وخمورهم وخنازيرهم ما لم يظهروها[1]. أما حكمه عليهم فخمسة أمور:

١ ـ وجوب نقض كنائسهم إلا في حالات استثنائية.

٢ ـ ترك مطاولة البناء.

٣ ـ يمنعون من ركوب الخيل والبغال النفيسة.

٤ ـ يلزمهم الغيار.

٥ ـ يلزم الذمي الانقياد للحكم إذا زنى بمسلمة أو سرق مال مسلم[2].

* **المهادنة**: لعقد المهادنة شروط وأحكام: أما الشروط فهي أربعة:

أ ـ أن لا يتولاه إلا الإمام.

ب ـ أن يكون للمسلمين إليه حاجة.

ج ـ أن يخلو عن شرط فاسد كشرط ترك مسلم في أيديهم أو مال مسلم في أيديهم.

د ـ «المدة لا تزيد على أربعة أشهر على الصحيح... وإن كان بالمسلمين ضعف جاز إلى عشر سنين ولا يزاد عليه على الصحيح. وأما الأحكام فهي الوفاء بالشرط الصحيح»[3].

نلاحظ أن الفصل الذي عقده الغزالي للحديث عن الجهاد هو مجرد حرص على الاستمرار النظري لمقولة الجهاد بعد أن تعطلت في الواقع. وهو حديث مغرق في المثالية وليس له ما يسنده من واقع الغزالي وعصره. ورغم ذلك فإننا نلمح فيه إحساساً واضحاً بتفوّق المسلمين حضارياً وثقافياً وبأفضلية الفرد المسلم على غيره، ويظهر ذلك بكل وضوح في مسألتَيْ الجزية والمهادنة.

أسباب "الصمت"

هل كانت سلبية الغزالي لامبالاة وتخلياً عن الجهاد؟ وهل لهذه السلبية علاقة بأزمته النفسية كما يرى عمر فرّوخ؟ وهل هي ناتجة عن ضخامة الحدث وفظاعته؟

ثمّة لحظة في حياة الغزالي كانت محددة في مجرى حياته وفكره وهي أزمة سنة

---

(١) نفسه، ن. ص.

(٢) نفسه، ن. ص.

(٣) نفسه، ٢/١٢٣.

٤٨٨هـ، فما سبقها يمهّد لها وما لحقها نتاج لها.

عندما دخل الغزالي بغداد سنة ٤٨٤هـ وكلّفه نظام الملك بإدارة "النظامية"، كانت الوضعية متأزمة، ولعل أبرز مظاهر هذا التأزم الصراع المرير حول السلطة بين السلاجقة أنفسهم وبين السلاجقة والخليفة بالإضافة إلى الصراعات المذهبية العنيفة. والغزالي لم يكن بمعزل عن هذه الأحداث، فالنظامية التي عيّن للتدريس بها لم تكن مجرّد مدرسة لتدريس الفقه الشافعي وإنما لعبت أيضاً دوراً سياسياً ودينياً لا بأس به[1]. ونظام الملك الذي كان يعيّن المدرّسين في النظامية من دون تدخل الخليفة أو حتى استشارته يجعل من المعينين لإدارة المدرسة ذوي مكانة هامة في بغداد.

يتجلّى انخراط الغزالي في أحداث عصره وانشغاله بها في مواقفه العملية وكذلك في كتاباته وفتاويه. ولعل ما كان يشغله بالدرجة الأولى وضعيّة الخلافة في علاقتها بالسلاجقة وبالصراعات المذهبية. ولذلك سعى إلى التخفيف من حدّة الصراع بين السلاجقة والخلافة كما سعى إلى التخفيف من حدّة الصراعات المذهبية.

١) السعي إلى تجاوز الخلافات المذهبية:

بدأ الغزالي التدريس بنجاح كبير. وكان كثير من كبار الفقهاء يحضرون دروسه، نذكر من بينهم بالخصوص أبا الخطّاب الكَلْوَذاني (ت٥١٠هـ) وابن عقيل، وهما حنبليان. إن حضور هذين الفقيهين يعني رغبة الغزالي في تجاوز الخلافات المذهبية التي كانت تعصف ببغداد. ومما يدعم هذه الرغبة أنه رفض لعن يزيد بن معاوية عندما استفتي في أمره واكتفى بأن طلب له المغفرة والرحمة[2]. وهذا الموقف يعود إلى حرصه على عدم إثارة الحنابلة الذين يدافعون عن معاوية وابنه يزيد.

٢) السعي إلى توحيد السلطنة والخلافة:

بقدر ما كان الغزالي على وعي بقوة السلاجقة[3] كان مدركاً لتجاوزاتهم وقد كانت كثيرة لعل أبرزها:

- الظلم والتغطرس[4].

---

(١) حول "نظامية" بغداد وغيرها من النظاميات والمدارس انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburgh University Press, 1981.

(٢) انظر نص الفتوى في: عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات الغزالي**، الكويت، ط٢، ١٩٧٧، ص ص٤٧ ـ ٤٨.

(٣) **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، د.ت، ص١٨٢.

(٤) **فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام**، ترجمها عن الفارسية نور الدين آل علي، تونس، الدار التونسية للنشر ١٩٧٢، ص ص٦٨ ـ ٦٩ و١٠١.

ـ التهاون في أداء الفرائض الدينية[1].

ـ التكلف ووضع الألقاب والخطابات[2].

ـ استخدام الغلمان الأتراك لمقاصد غير مشروعة[3].

ـ الجور في الضرائب[4].

رغم كل هذه التجاوزات[5] فإن الغزالي لم يَرَ في ذلك مشكلة بما أنهم كانوا يقاومون كل أعداء الخلافة مما يضمن استمراريتها. ثم إنه يرى أنه لا يجب أن نعيد مأساة علي (الشرعية) ومعاوية (القوة) إذ عوض التفاهم تقاتلا[6]. لذلك حرص في عديد مؤلفاته على ضرورة المحافظة على ازدواجية السلطة، بل إنه ينظّر للسلطنة مثلما ينظّر للخلافة[7].

٣) السعي إلى مقاومة الباطنية:

كل هذه الرغبة الملحة في تجاوز الخلافات المذهبية والصراعات السياسية إنما كان الغرض الأساسي منها تقوية الخلافة لمقاومة الخطر الباطني الصاعد آنذاك، وهو الخطر الرئيسي الذي كان يتهدد الخلافة في رأيه. وقد ظل الغزالي طوال حياته وفي كل مؤلفاته تقريباً[8] يدعو إلى محاربة الباطنية بكل الوسائل الممكنة بما في ذلك السيف[9] إلى درجة أنه استبطن أساليبهم وكثيراً من مقولاتهم[10]. وكان هدفه الأساسي مقاومة بذور الشك التي زرعها دعاتهم في قلوب الناس وتجميع المؤمنين حول الرسول وبالتالي خليفته العباسي لمواجهة محاولات الباطنية تجميع الناس حول الإمام المعصوم[11]. وقد اقترح على

---

(١) **نفسه**، ص٧٢.

(٢) **نفسه**، ص٦٧.

(٣) **نفسه**، ص٩٧.

(٤) **نفسه**، ص١٠١.

(٥) كتاب **التّبر المسبوك في نصيحة الملوك** يوفّر صورة شاملة عن تجاوزات السلاجقة. وانظر كذلك الباب السادس من الجزء الخامس من **إحياء علوم الدين** (القاهرة، مطبعة دار الشّعب). وفي المصادر التاريخية انظر: ابن الأثير، **الكامل**، ٢٤٩/٩؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ١٦٦/٨.

(٦) **فضائح الباطنية**، ص١٨٤.

(٧) ألّف الغزالي **فضائح الباطنية** لإثبات شرعية خلافة المستظهر بالله، وألّف **نصيحة الملوك** لإثبات شرعية السلطنة السلجوقية.

(٨) ألّف الغزالي كتباً عديدة للرّد على الباطنية منها **القسطاس المستقيم** ـ **فضائح الباطنية** ـ **حجة الحق** ـ **مفصل الخلاف** ـ **الدّرج المرقوم**...

(٩) **فضائح الباطنية**، ص٢.

(١٠) H. Laoust, *Politique*..., op. cit., p. 370.

(١١) **فضائح الباطنية**، ص ص١٤٢ ـ ١٤٥.

الخليفة في ما اقترحه تعيين قائم بالحق في كل قطر وصقع لمقاومة دعاة المبتدعة[1]. لقد كانت الباطنية أشد تهديداً من أي خطر آخر، فهم حسب رأيه «عنصر مقلق للعقيدة من داخلها»، شأنهم شأن الفلاسفة الذين شنّ عليهم الغزالي حملة عنيفة[2].

٤) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يبدو الغزالي قد كرّس حياته لإصلاح أوضاع الخلافة من خلال حرصه على تقويتها لمواجهة المشككين فيها. إلا أنه وبعد أربع سنوات من الإقامة ببغداد قرر الرحيل والعزلة رغم أنه كان يحظى بإقامة مريحة واحترام كبير[3].

من الواضح أن الفترة القصيرة التي قضاها في بغداد كانت محددة في تفكيره وسلوكه إذ كشفت له عن عمق الأزمة التي كانت تعانيها الخلافة العباسية، ولعل رحيله إلى الشام واختياره العزلة كان ردَ فعل على هذه الأزمة. إذاً رغم علاقة الغزالي "الطيبة" بالسلاجقة والخليفة فإنه قد اضطر إلى مغادرة بغداد بعد فترة قصيرة من الإقامة بها والتدريس في النظامية، وهذا الرحيل لا تعدمه الخلفيّات السياسية رغم أن الغزالي حرص في **المنقذ من الضلال** على أن يقدّم أسباباً دينية خالصة لقراره هذا[4].

هذه الخلفيات السياسية نجدها خاصة في كتاب **الإحياء** وهو نتاج فترة العزلة[5] وفي بعض رسائله إلى الوزراء والأمراء السلاجقة:

١ ـ **فساد العلماء**: إذا كان العلماء في الإسلام هم ورثة الأنبياء وأدلة الطريق فإنه لم يبق منهم في عصر الغزالي إلا المترسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان فصاروا يرون المعروف منكراً والمنكر معروفاً[6]. لذلك نعتهم الغزالي بعلماء السوء[7] الذين يجرّون وراءهم بالضرورة فساد الأمراء، وفساد الأمراء يفضي إلى فساد العامة[8].

---

(١) **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة، مكتبة الحسين التجارية، د.ت، ص٨.

(٢) **تهافت الفلاسفة**، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط٢، ١٩٦٢، ص٤٨ وما بعدها، وص١٦٤ وما بعدها، وص٢٣٥ وما بعدها.

(٣) H. Laoust, *Politique..*, op. cit., p. 55.

(٤) **المنقذ من الضلال**، تحقيق عبد الكريم المرّاني، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ص ص٣٢ ـ ٣٣.

(٥) M. Bouyges, *Essai..*, op. cit., pp. 41-44.

(٦) **إحياء علوم الدّين**، القاهرة، مطبعة دار الشعب، د.ت، ج١، ص٢. وانظر كذلك: **التّبر المسبوك في نصيحة الملوك**، بيروت، دار ابن زيدون، ١٩٨٧، ص ص٢٢ ـ ٢٣.

(٧) إحياء علوم الدين، ١/ ٩٨.

(٨) **نفسه**، ٧/ ١٢٧٥.

٢ ـ **فساد السلاطين**: يتمثّل هذا الفساد في أن أغلب ممتلكاتهم غير شرعية[١]، فالذي يقبل مال السلاطين ظالم بكل الأحوال[٢]، والذي يجيب دعواتهم إلى الطعام ظالم كذلك[٣]، وأما الذي يجالسهم فهو يعصي الله في الأرض[٤].

٣ ـ **فساد العامة**: عقد الغزالي صفحات طويلة لتعداد مزايا العزلة ومن خلالها كشف عن عمق أزمة مجتمعه من غيبة ونميمة ورياء وسكوت عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥]، ومن فتن وخصومات وتعصبات[٦] وكذب وطمع[٧] وحمق[٨]. ومما زاد الأمر خطورة إعراض الناس عن النصح[٩].

رحيل الغزالي عن بغداد إذاً هو ردّ فعل ضد مجتمع منهار سياسياً ودينياً وأخلاقياً، ويتحمّل العلماء والسلاطين دوراً في ذلك. إن مجتمعاً بمثل هذا الفساد لا يمكنه رد خطر الباطنية المتصاعد وكذلك أي خطر خارجي يتهدّده ما لم ينقذ نفسه من الانهيار. وبما أن الحكم الخليفي كان يحتضر ويتهاوى إذ همّ الخليفة الوحيد هو البقاء في السلطة، وأما دعم السلاجقة له فلتبرير ممارساتهم وإضفاء الشرعية عليها، وبما أن قوة السلاجقة العسكرية كان يعوزها التكوين الديني الصحيح والعقيدة الراسخة الحقة، لم يبق للغزالي من ملجأ إلا المؤمن الفرد الذي يدعوه إلى الدخول في حرب الجهاد الأكبر، جهاد النفس، أي التصوف، فعلى المرء حينئذ أن يشتغل بإصلاح نفسه وذلك أولى[١٠]: يقول في إحدى رسائله إلى فخر الملك ابن الوزير الشهير نظام الملك: «اعلم أن هذه أيام الفترة وآخر الزمان ومنتهى أعمال الدنيا للآخرة فلا بد لكل أحد وقت الفترة من حصن. فقوم جعلوا حصونهم من الخيل والجيش والرماح والسيوف، وقوم من النعم والأموال وإقامة الجدران الرفيعة والأبواب الحديدية. وقوم تحصنوا بقلوب الدراويش ودعاء الفقراء. وإن الله تعالى برهن على خطأ الفرقة الأولى بأحوال "بزغش" و"برسق" و"أرغش" و"قشمش"[١١] وغيرهم حتى علموا أن الخيل والجيش لا تدفع بلاء السماء. وبرهن على خطأ الفريق الثاني بحال

---

(١) نفسه، ٥/ ٨٠٤.
(٢) **الرسائل**، ص١٣٨.
(٣) **الإحياء**، ٤/ ٦٦٩.
(٤) **الرسائل**، ص١٤٤.
(٥) **الإحياء**، ٦/ ١٠٥٠.
(٦) نفسه، ٦/ ١٠٥٦.
(٧) نفسه، ٦/ ١٠٥٩.
(٨) نفسه، ٦/ ١٠٦٢.
(٩) نفسه، ٦/ ١٠٥٠ و١٠٦١.
(١٠) نفسه، ٦/ ١٠٦١.
(١١) هم قواد الجيش السلجوقي. انظر: ابن الأثير، **الكامل**، ١٠/ ١٣٤.

عميد طوس وغيره ليعلموا أن الجدار الرفيع والباب الحديد وجمع النعمة لا يدفع البلاء بل يكون سبباً للبلاء... ومن حال عميد خراسان جعل برهاناً لصواب الفريق الثالث حتى علموا أن إعطاء إناء من الشّربة ورغيفاً من الشعير إلى درويش يفعل ما لم يفعل مائة ألف دينار ومائة ألف راكب، فإنه يردع السيوف والسهام. وليعلم الناس أنه لا بد من تعبئة جيش من سهام الليل لا من سهام الخيل»[١].

طيلة سنوات العزلة وقف الغزالي يقوّم واقع المسلمين فتبيّن له أن كل التعاليم الدينية وكذلك الفرائض والواجبات لا معنى لها إذا لم يتم تغيير طبيعة الإنسان الفرد. وقد لاحظ بكل حزن وسخط أن الناس في عصره يجهلون الشرع في كل أرجاء الخلافة[٢] وأن النبوة تعطّلت والديانة اضمحلت والضلالة فشت والجهالة شاعت[٣].

وعلى هذا الأساس نفهم لماذا صمت الغزالي ولم يبال بالهجمة الصليبية على بلاد الشام، فالجهاد أصبح له مجال آخر وأهداف أخرى. إنه يعني الصمود أمام كل ما من شأنه أن يشق وحدة المسلمين ويهدد عقيدتهم، ولا يكون ذلك في رأيه إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك أن كتاب **الإحياء** ورغم أنه يدعو إلى التصوف فإنه يشتمل على دعوة إلى أخلاق اجتماعية. «إن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أشد على الله من ترك الجهاد»[٤]. فقد ورد عن الرسول قوله: «ما أعمال البر والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا كنفثة في بحر لجي»[٥] وإذا كان الجهاد لدى الغزالي يعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن للمجاهد صورة أخرى: «إن لله مجاهدين أفضل من الشهداء وأحياء مرزوقين يمشون على الأرض يباهي الله بهم ملائكة السماء... وهم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر»[٦] وأفضل الشهداء لديه رجل قام إلى والٍ جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله... ومنزلته في الجنة بين حمزة وجعفر[٧].

ولم يكتف الغزالي بأن دعا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل إنه قدم الطرق العملية لذلك[٨] حتى يفهم الناس دينهم على أسس سليمة وحتى يعود للإسلام مجده

---

(١) **الرسائل**، ص ص٦٧ ـ ٦٨.
(٢) **الإحياء**، ٧/١١٨٦.
(٣) **نفسه**، نفس الصفحة.
(٤) **نفسه**، ٧/١١٩٠.
(٥) **نفسه**، ن. ص.
(٦) **نفسه**، ٧/١١٩٣ ـ ١١٩٤.
(٧) **نفسه**، ٧/١١٩٤.
(٨) وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يوكلها الغزالي إلى المحتسب الذي أصبحت وظيفته دينية منذ الخليفة العباسي المأمون.

الغابر. وهذه الطرق متوافرة في كتاب **الإحياء** الذي هو عبارة عن دائرة معارف للعلوم الدينية.

لقد ساهمت رحلات الغزالي في أرجاء كثيرة من بلاد المسلمين في اطلاعه الواسع والعميق على أحوال الخلافة. وكان في كل مكان يحلّ به تطالعه مشاهد الظلم واللامبالاة والتعصب الأعمى والزيف والنفاق والعمل للدنيا دون الآخرة... لذلك قدّر أن الحل الجذري والجوهري لكل أزمات الخلافة، بما في ذلك الغزو الصليبي، هو **جهاد النفس** وإصلاح الأوضاع الداخلية. وكتاب **إحياء علوم الدين** - وهو أهم ما ألّف الغزالي - يوفّر لنا صورة عن وضع الخلافة وكذلك الحلول المطلوبة لهذا الوضع...

لذلك نفهم الآن لماذا لم يبد الغزالي حراكاً تجاه الهجمة الصليبية، ولماذا كان يرفض استعمال العنف، ولماذا اعتبر نفسه مجدداً للدّين[١]. ولئن رسم صورة قاتمة عن وضع الإسلام والمسلمين فإنه كان على إيمان عميق بتفوق الإسلام على كل الأديان وبأفضلية الفرد المسلم، بل إن كل مؤلفاته هي تمجيد للإسلام وتعاليمه.

---

(١) **المنقذ من الضلال**، ص‌ص١٠٤ - ١٠٥.

خاتمة الباب الأول

مقدمة

تحدّث الفقهاء عن الجهاد حديثاً متفاوت الأهمية وفي ظل ظروف مختلفة نسبياً، إلا أن ما يلفت الانتباه بالدرجة الأولى تشابه مواقفهم. وإن مقارنة بسيطة بين مختلف المواقف المعروضة لا تسمح لنا بالحديث عن نظريات في الجهاد، بل إن غاية ما نلاحظه بعض الفوارق والخصوصيات التي لا تمنعنا من الحديث عن نظرية عامة للجهاد شاملة لكل مواقف الفقهاء السنّة والشيعة على حد سواء.

في مستوى ثان نلاحظ أن كل فقيه منهم يستند في حديثه عن الجهاد إلى كلام سابق قيل في الموضوع. فبالنسبة إلى فقهاء الشيعة يرتكز تفصيلهم في موضوع الجهاد بالأساس على ما قاله أو فعله أئمتهم طيلة جهادهم للكفار ولأهل البغي. أما بالنسبة إلى أهل السنّة ففي خضم عرضهم لآرائهم في الموضوع عرضوا مواقف سابقيهم ممن كتبوا في الجهاد من رؤساء المذاهب أو غيرهم، فقد ذُكر كل من أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)، والشافعي (ت٢٠٤هـ)، وابن حنبل (ت٢٤١هـ)، . . . إلخ. وهذه "الثروة" من الأحاديث والأقوال والسِّير تحجب في كثير من الأحيان مواقف هؤلاء الفقهاء أنفسهم، إذ لا نكاد نميز بوضوح بين ما يذهبون إليه وبين ما ذهب إليه القدماء. فهل يعني ذلك أنهم مجرد مقلّدين، وأن التنظير للجهاد قد اكتمل بانتهاء الفتوحات الكبرى باكتمال المذاهب الفقهية؟

الملاحظة الثالثة البارزة للعيان هي هذه المفارقة الواضحة بين النظرية والواقع. وكنا قد بيّنا أن ما كتبه هؤلاء الفقهاء لا علاقة له بالوقائع التاريخية التي عايشوها وعاصروها، ويكفي أن نذكّر هنا بأنهم كانوا ينظّرون لجهاد "هجومي" مع ما يعنيه ذلك من وجود دولة قوية وأمة موحدة ومؤمنين حريصين على نشر الإسلام في إطار «تطبيق ما أمر به الله ورسوله»، في حين أن الواقع شيء آخر: خلافة ضعيفة ومهترئة، أمّة مزّقتها الفرق والشّيع والتناحر الداخلي، وجيش من المرتزقة موظف بالأساس لقمع المخالفين والخارجين عن السلطة المركزية. فهل يعني كل ذلك أن هؤلاء الفقهاء كانوا مثاليين ولا علاقة لهم بالواقع بتاتاً؟

I ـ النظرية العامة للجهاد

أبواب الجهاد والسّير في المصنفات الفقهية التي عرضنا لها غير مرتّبة ترتيباً منطقياً ولا تخضع لنفس الترتيب لدى كل الفقهاء، ويغلب عليها التراكم. ثم هي ليست بنفس درجة الشمول. ولكن هذا لا يمنعنا من الحديث عن "نظرية" متكاملة في الجهاد مبنية على أسس منطقية، من ذلك شيوع نفس الفصول والعناوين في هذه المصنفات الفقهية، وشيوع نفس المصطلحات تقريباً.

١) مشروعية الجهاد:

الجهاد في سبيل الله يرتكز أساساً على المسلّمة التالية: «إن الدّين عند الله الإسلام»، ولا يقبل من المؤمن أي دين آخر لأنه دين الفطرة الإنسانية[١]. لذلك بُعث الرسول إلى الناس جميعاً وأُمر وأمّته بتبليغ هذا الدّين إلى العالمين كافة حتى لا يبقى على الأرض كافر واحد[٢]. والجهاد يعني الحرب، والحربُ شرّ، ولكن عندما تقترن هذه الحرب بهدفٍ سام وروحي (نشر دين الله والقضاء على الشرك والكفر) تصبح مقدسة إذ هي همزة الوصل بين الله وأمّته، خير أمّة أخرجت للناس. ولقد نبّه القرآن إلى ذلك عندما تحدّث عن نفور الإنسان من القتال[٣] وإمكانية تخلّفه عن الجهاد[٤]. لذلك جاءت نظرية الشهادة لتخفف من وطأة النفور من الحرب ولترغّب الناس فيها[٥].

إن الجهاد بهذه الصورة هو حرب في سبيل الله لا في سبيل الإنسان. وهي حرب تختلف عمّا ألفه العرب من حروب قبل البعثة المحمدية كما سنرى ذلك لاحقاً.

انطلاقاً من كل هذا، أكد الفقهاء أن الجهاد فرض على المسلمين وهو فرض كفاية. «فإذا قام به من يدفع العدو، ويغزوهم في عقر دارهم، ويحمي ثغور المسلمين سقط فرضه عن الباقين»[٦]. ولكن إذا ما غُزيَ المسلمون في عقر دارهم يصبح الجهاد فرض عين[٧].

---

(١) **الروم**، ٣٠/ ٣٠.

(٢) **الأنفال**، ٨/ ٣٩.

(٣) **البقرة**، ٢/ ٢١٦.

(٤) **التوبة**، ٩/ ١١٨.

(٥) السّرخسي، **شرح السّير الكبير**، ١/ ٢٠٠ وما بعدها.

(٦) ابن حزم، **المحلى**، ط١، تحقيق عبد الرحمن الجزيري، مصر، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٩هـ، ٧/ ٢٩١. وانظر كذلك الغزالي: **الوجيز**، ٢/ ١١٣.

(٧) **المحلى**، ٧/ ٢٩١ ـ ٢٩٢.

٢) شروط القتال:

الجهاد حرب في سبيل الله. وهذه الخاصية تفترض شروطاً في القتال إذا ما جرى تجاوزها يفقد الجهاد صبغته المقدسة.

أ ـ شروط المجاهد:

هناك صنف من المؤمنين يستثنون من الجهاد وهم العاجز والصبي والمجنون والأنثى والمريض والأعرج والأعمى والفقير (بمعنى العاجز عن نفقات الجهاد) وكذلك العبد والجبان[١]. انطلاقاً من هذه الاستثناءات يمكن بسهولة تحديد شروط المجاهد: كل مسلم ذكر حرّ مكلف سليم العقل والجسم قادر على النفقة وشجاع، وهذه الخصلة الأخيرة انفرد بها القاضي النعمان[٢].

إن كل هذه الشروط ترفع من قيمة المجاهد محارباً وشهيداً. فهو الذي يقاتل لأجل انتصار دين الله وسيادته على الأديان كلها: إن الجهاد باعتباره حرباً مقدسة يفترض محارباً مثالياً.

ب ـ قائد الجيش:

اتفق الفقهاء على وجوب القتال خلف كل أمير برّ أو فاجر أو ظالم أو جائر[٣]، لأن «كل معصية هي أقل من تركهم (الكفّار) في الكفر وعونهم على البقاء فيه» كما يقول ابن حزم[٤]، ولأن النصر لا يحققه القائد أياً كان وإنما الله[٥]. ولكن ذلك لا يبرّر طاعة القائد إذا أمر بالمعاصي[٦]. ولا يعفيه من جملة من الشروط لا بد أن تتوافر فيه وأهمها: «الرفق بهم (المجاهدين) في السّير الذي يقدر عليه أضعفهم وتحفظ به قوة أقواهم»[٧]، و«تصفّح الجيش لإخراج المتخاذلين والعيون»[٨]، ومحاسبة نفسه باستمرار[٩]. وفي مقابل هذه الشروط وغيرها[١٠]، لا بد للمجاهد من طاعة القائد وذلك لتجاوز اختلاف الآراء الذي قد

---

(١) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٠٢؛ **الوجيز**، ٢/ ١١٣.

(٢) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٠٢.

(٣) **المحلّى**، ٧/ ٢٩٩.

(٤) نفسه، ٧/ ٣٠٠.

(٥) الأنفال، ٨/ ١٧.

(٦) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤١٢.

(٧) **الأحكام السلطانية**، تصحيح النعساني الحلبي، مصر، ١٩٠٩، ص٣٤.

(٨) نفسه، ص٣٥.

(٩) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤١٢.

(١٠) خصّص كل من الماوردي والقاضي النعمان صفحات مطوّلة لبيان شروط القائد. انظر: **الأحكام السلطانية**، ص ص٤١ ـ ٤٢؛ **دعائم الإسلام**، ص ص٤١٢ ـ ٤٣٢.

يقود المسلمين إلى الهزيمة مثلما حصل في غزوة أحد.

٣) كيفية القتال:

* **الدعوة:** إن هدف الجهاد ليس إبادة الكفّار وإنما دعوتهم إلى الإسلام، أو كما قال ابن حزم إخراجهم من ظلمات الجهل إلى نور الإيمان. ولذلك لا بد من دعوتهم إلى الإسلام قبل قتالهم أسوة بما فعله الرسول عندما بعث رسائل إلى ملوك العالم يدعوهم إلى الإسلام قبل قتالهم. ولكن المسألة تُطرح من زاوية أخرى، فبعد مرور فترة زمنية هامة على ظهور الإسلام ودعوته الناس إلى الدّين الجديد، هل بقي شعب لم تبلغه دعوة الإسلام؟ وهل بقي إذن للدعوة قبل القتال من مبرر؟

في هذا المجال نسجل موقفين متميّزين لدى الفقهاء: فريق يرى أن لا فائدة من دعوة الكفّار قبل قتالهم إذ لم يبق إلا القليل الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام، مع اختلاف في تحديدهم[١]، وأنه يجوز مباغتتهم كما فعل الرسول مع بني المصطلق[٢]. وفريق يرى أنّ من المستحسن دعوتهم. وعموماً «إذا قُوتل قوم قبل أن يُدعَوا وقد بلغتهم الدعوة فلا حرج»[٣]. لأن الكفّار لا حقوق لهم على المسلمين باستثناء أولئك الذين تربطهم بهم معاهدات[٤].

* **صفة القتال:** وفّر الفقهاء تفاصيل كثيرة في صفة قتال الكفّار، من ذلك بعث العيون والجواسيس[٥]، وعقد الرايات والألوية قبل الزحف[٦]، وإعلان الشعار قبل الحرب - ويستحسن أن يكون اسماً من أسماء الله الحسنى[٧] -، وتقسيم الجيش إلى ميمنة وميسرة وقلب[٨]، «وتعريف العرفاء وتنقيب النقباء»[٩]، واحتفار الخنادق[١٠]، والحصار، ونصب

---

(١) **الأحكام السلطانية**، ص٣٦.
(٢) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٣٣.
(٣) **نفسه**، ن. ص.
(٤) ابن حزم يرى أنه لا عهد للمشركين حاشا الذين عاهدوا عند المسجد الحرام مستدلاً بالآية التالية: ﴿قَاتِلُوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحرِّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أُوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (**التوبة** ٩/ ٢٩). انظر: **المحلّى**، ٧/ ٣٠٧.
(٥) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٣٣؛ **الأحكام السلطانية**، ص٤١.
(٦) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٣٣؛ **الأحكام السلطانية**، ص٣٥.
(٧) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٣٣.
(٨) **نفسه**، ١/ ٤٣٤.
(٩) **الأحكام السلطانية**، ص٣٥. والمقصود بالعرفاء والنقباء رتبٌ عسكرية.
(١٠) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٣٣.

العرّادات والمنجنيقات[1]، وإضرام النار، وإرسال الماء[2]. كل ذلك بعد أن يكون المسلمون قد استعدّوا للحرب وتدرّبوا على الرّمي بالقوس[3]، والمسابقة بالخيل والبغال والحمير، وعلى الأقدام، والمناضلة بالرماح والنبل والسيوف[4]. وبصفة عامة يُقتل المشركون بكل ما أمكن قتلهم به[5].

هذه الطرق والأساليب القتالية المتعددة جوّزها الفقهاء لأن العدو الذي يقاتله المسلمون ليس عدواً عادياً، بل هو عدو الله، ولأن «الأرض جميعاً وما فيها لله ولأوليائه ولأتباعهم من المؤمنين. فما كان من ذلك في أيدي الكفار والظلمة فأولياء الله أهله وهم مظلومون فيه ومأذون لهم بالقتال عليه»[6]. ولهذا السبب أيضاً حُرّم الفرار من أمام العدو إلا في حالات معينة حددها الفقهاء بدقة[7].

إلا أن كل ذلك لا يبيح كل شيء في القتال وإلا أفرغ الجهاد من صفته المقدسة ومن تميزه عن بقية الحروب "الدنيوية". فالمسلم مدعو أولاً وبالأساس إلى عدم زرع الفساد في الدنيا، لذلك يُحرّم قتل النساء والأطفال والشيوخ ما لم يقاتلوا[8]. ولا يحلّ عقر حيوانات الكفار إلا للأكل فقط[9] - باستثناء الخيول المقاتلة والخنازير -[10]. أما الأشجار والأطعمة ففي ذلك اختلاف، فالقاضي النعمان لا يجيز قطع الأشجار المثمرة أو حرقها إلا أن يكون ذلك من الصلاح للمسلمين[11]. أما ابن حزم فإنه يجوّز تحريق أشجار المشركين وأطعمتهم وزرعهم مستنداً في ذلك إلى تجربة الرسول مع بني النضير[12]. ويضيف الغزالي إلى ذلك

---

(١) الوجيز، ٢/ ١١٥.

(٢) نفسه، ن. ص.

(٣) المحلّى، ٧/ ٣٥٣.

(٤) نفسه، ٧/ ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٥) دعائم الإسلام، ١/ ٤٤٠.

(٦) نفسه، ١/ ٤٣٩.

(٧) حالات الفرار أمام العدو هي إذا زاد عدد الكفّار على الضعف (**الوجيز**، ٢/ ١١٥) أو إذا زاد على ثلاثة (**دعائم الإسلام**، ١/ ٤٣٤). أما ابن حزم فيحرّم الفرار من المشركين ولو كانوا كثيري العدد (**المحلّى**، ٧/ ٢٩٢). ويجوّز الفقهاء الفرار كذلك إذا كان مندرجاً في إطار خطة القتال وهم يستندون في ذلك إلى الآية: ﴿ومن يولّهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنّم وبئس المصير﴾ (الأنفال ٨/ ١٦).

(٨) **المحلّى**، ٧/ ٢٩٦؛ **الوجيز**، ٢/ ١١٤ - ١١٥؛ **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٣٣؛ **الأحكام السلطانية**، ص٤٠.

(٩) **المحلّى**، ٧/ ٢٩٤؛ **الوجيز**، ٢/ ١١٦.

(١٠) **المحلّى**، ٧/ ٢١٤.

(١١) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٣٤.

(١٢) **المحلّى**، ٧/ ٢٩٤.

جواز حرق كتبهم التي لا يحل الانتفاع بها[١].

٤) الغنيمة:

أ ـ مشروعية الغنيمة:

أغلب الفقهاء تحدّثوا عن مشروعية أخذ الغنيمة من الكفّار[٢]. وملخّص هذه المشروعية أن الأرض وما عليها ملك لله، وأن الإنسان مستخلف في "ملك الله"، وإذا هو لم يوظّف ما يمتلكه لعبادة الله وتقواه يحرّم عليه، وبما أن الكفّار يستغلون ممتلكاتهم في الكفر، فالمؤمن أولى بها من الكافر. فالغنيمة إذاً تؤخذ من الكفّار انتقاماً منهم كما يقول الغزالي[٣]. كما أن الغنائم تعتبر مكافأة من الله للمجاهد لمجهوده في سبيل نشر دينه.

ب ـ أصناف الغنائم وأقسامها:

تقسّم الغنائم إلى أربعة أصناف أساسية:

* **السّلب**: : هو ما كان على المقتول الكافر من لباس يقيه وسلاح وفرس وأموال[٤].

* **الغنيمة**: كل ما يفتكّ بقوة السيف ويشمل الممتلكات والأشخاص[٥].

* **الفيء**: هو كل ما وصل من المشركين عفواً من غير قتال ويشمل بالأساس الأرض[٦].

* **النّفل** (ج أنفال): هو ما يتمتع به بعض المجاهدين زيادة على نصيبهم من الغنيمة[٧].

وتقسم الغنائم إلى أربعة أقسام: الأموال والأراضي والسّبي والأسرى.

ج ـ توزيع الغنائم:

خصّص الفقهاء حيزاً لا بأس به لمسألة توزيع الغنائم (الماوردي مثلاً خصّص لها باباً كاملاً في **الأحكام السلطانية**). فاتّساع رقعة الإسلام الجغرافية خلق مشاكل جمّة في تقسيم الغنائم رغم أنه جدّت محاولة مبكرة مع الخليفة عمر بن الخطاب لتنظيم هذا التوزيع وفق

---

(١) **الوجيز**، ٢/١١٦.

(٢) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٣٩ و٤٥١؛ **الأحكام السلطانية**، ص١٢١؛ **الوجيز**، ٢/ ١١٦؛ **المحلّى**، ٧/ ٢٩٥ و٣٣٢.

(٣) **الوجيز**، ٢/ ١١٦.

(٤) **المحلّى**، ٧/ ٣٣٥، **الأحكام السلطانية**، ص١٣٣.

(٥) **الأحكام السلطانية**، ص١٢١.

(٦) **نفسه**، ن. ص.

(٧) **المحلّى**، ٧/ ٣٤٠.

اعتبارات معينة[1]، إلا أن ذلك لم يكن كافياً لتجنب عديد المشاكل المتعلقة بالمسألة وربما قد ساهمت هذه المشاكل في قتل كل من عمر وعثمان.

يتفق الفقهاء السنّة والشيعة على أنه لا يستفاد من الغنيمة قبل قسمتها إلا لحاجة أكيدة[2]، وأنه لا يجوز للمجاهد أن يتصرف في حصته من الغنائم (كالبيع أو الهبة) قبل أن تقسَم[3]، وأن ما عسر حمله من الغنائم سواء قبل القسمة أو بعدها يحرق ويفسد ويذبح إذا كان حيواناً[4]. أما الذين يستفيدون من الغنائم فكل من حضر الواقعة[5] باستثناء المرأة والصبي[6]. وقبل تقسيمها عليهم يُستخلص منها الخُمس الذي يقسّم بدوره إلى خمسة أسهم: سهم يضعه الإمام حيث يرى من كل ما فيه صلاح للمسلمين، وسهم لبني هاشم وبني عبد المطلب، وسهم ليتامى المسلمين، وسهم لمساكين المسلمين، وسهم لابن السبيل من المسلمين[7].

وقد استمدّ الفقهاء مشروعية هذا التخميس من القرآن: ﴿واعلَمُوا أنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فإنَّ لله خُمُسَهُ ولِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبَى واليَتَامَى والمَسَاكين وابْنِ السَّبِيلِ﴾[8].

ويقسّم ما تبقّى من الغنيمة أي أربعة أخماسها (٥/٤) على من حضر الواقعة: سهمان للفارس وسهم للرّاجل حسب أبي حنيفة والقاضي النعمان[9]؛ وثلاثة أسهم للفارس وسهم للبقية (الراجل وراكب البغل والحمار) حسب كل من مالك والشافعي وابن حزم[10]؛ وثلاثة أسهم للفارس وسهمان لراكب البعير وسهم لغيرهما حسب ابن حنبل[11].

إن اتفاق الفقهاء على تفضيل الفارس على الراجل يُفسَّر - بالإضافة إلى أن الخيل هي أفضل مركوب في الحرب قبل اختراع الآلة - بامتداد تأثير القيم الجاهلية في المسلمين إذ كان للفرس قيمة كبرى في حياة العربي[12]. وهذه القيمة نجد لها أثراً في القرآن[13]. وقد شفع

(١) ابن الأثير، **الكامل**، ٢/ ٢٤٧ - ٢٤٩.
(٢) **الوجيز**، ٢/ ١١٦؛ **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٤٦.
(٣) **المحلّى**، ٧/ ٣٤١؛ **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٤٦.
(٤) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٤٨.
(٥) **المحلّى**، ٧/ ٣٣٠.
(٦) **نفسه**، ٧/ ٣٣٣؛ **الأحكام السلطانية**، ص٣٢.
(٧) **المحلّى**، ٧/ ٣٢٧.
(٨) **الأنفال**، ٨/ ٤١.
(٩) **المحلّى**، ٧/ ٣٣٠.
(١٠) **نفسه**، ن. ص.
(١١) **نفسه**، ن. ص.
(١٢) مصطفى ناصف، **قراءة ثانية في شعرنا القديم**، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١، ص٨٧.
(١٣) **الأنفال**، ٨/ ٦٠.

الفقهاء هذه المسألة بالحديث عن فضائل الخيل استناداً إلى الحديث النبوي الشهير: «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة»[1]. وإذا كان الفقهاء يتفقون في مجملهم في إجراءات توزيع الغنائم (من الأموال خاصة)، وفي تفضيل الفارس على الراجل، فإنهم قد اختلفوا في مسائل أخرى تتعلق في مجملها بالسبايا من النساء والأطفال. فهل يجوز قتل السبايا؟ وما هو مصير السبية إذا كانت من قوم ليس لهم كتاب؟ وما هو مصيرها إذا أسلم زوجها الحربي وهي حامل؟... إلخ

يرى الماوردي وابن حزم أنه لا يجوز قتل السبايا ويقسّمن مع الغنائم إذا كنّ كتابيات[2]. أما إذا كن من قوم ليس لهم كتاب كالدهرية وعبدة الأوثان فعند الشافعي والماوردي وابن حزم يقتلن وعند أبي حنيفة يسترققن[3]. أما إذا سبيت المرأة مع ولدها الصغير فإنه لا يجوز التفريق بينهما في القسمة وفي البيع[4]. وإذا ما سبيت المرأة وهي حامل وأسلم زوجها الحربي فابن حزم يقدم لنا في هذا المجال تفاصيل مثيرة: «إذا أسلم الحربي الكافر فامرأته وأولاده فيء ومع ذلك فالجنين الذي في بطن الأم مسلم. وإذا كان الجنين لم ينفخ فيه الروح بعد فامرأته حرّة لا تسترّق لأن الجنين حينئذ بعضها ولا يسترّق لأنه جنين مسلم ومن كان بعضها حراً فهي كلها حرّة»[5].

كما أن الفقهاء أثاروا مسائل متفرقة من مثل: هل يجوز الإعراض عن الغنيمة؟[6] وهل للإمام الحق في جعلها وقفاً على المسلمين؟[7] وهل يجوز لورثة الشهيد الانتفاع بالغنيمة؟[8] وهل يجوز استرقاق الكافر الذي أسلم قبل الظفر به؟[9] وهل ينقطع نكاح الزوجين الكافرين إذا سُبيا معاً أو إذا سبي أحدهما؟[10]

المسألة الأخيرة التي نعرض لها في باب الغنائم هي كيفية معاملة الأسير. يتفق جلّ الفقهاء على وجوب معاملة الأسير معاملة حسنة[11]. أما مصيره ففيه اختلاف، فبالنسبة إلى

(١) شرح السّير الكبير، ١/ ٨١.
(٢) الأحكام السلطانية، ص١٢٨؛ المحلّى، ٧/ ٣٤٥.
(٣) الأحكام السلطانية، ص١٢٨.
(٤) الوجيز، ٢/ ١١٦.
(٥) المحلّى، ٧/ ٣٣٠ ـ ٣٣١.
(٦) الوجيز، ٢/ ١١٦.
(٧) المحلّى، ٧/ ٣٤٢.
(٨) دعائم الإسلام، ١/ ٤٥٢.
(٩) المحلّى، ٧/ ٣٠٩، الوجيز، ٢/ ١١٥.
(١٠) الأحكام السلطانية، ص١٣٠؛ الوجيز، ٢/ ١١٥؛ المحلّى، ٧/ ٣١٢.
(١١) دعائم الإسلام، ١/ ٤٤١.

الشافعي وابن حنبل والماوردي فإنهم يتركون الأمر بيد الإمام[1]. أما أبو حنيفة فيرى في شأنه حلين: إما الاستعباد وإما القتل[2]. في حين يرى مالك أنه يُقتل أو يُفادى بأسرى المسلمين[3]. وعموماً فإن مصير الأسير الكافر لا يخرج عن أربع إمكانيات: الاسترقاق أو القتل أو المنّ أو الفداء.

وراء كل هذه الجزئيات والاختلافات هناك أمر أساسي يتفق عليه جميع الفقهاء، إنهم يتفقون على أن الغنيمة تحقق ثلاثة أهداف رئيسية:

١ ـ تشعر المجاهد بالنصر.

٢ ـ تنمّي ثروة الأمة وتُنقص ثروة العدو.

٣ ـ تقوّي العقيدة وتنشرها.

لذلك اعتبرت أنبل وأغلى ما يمتلكه الإنسان على وجه الأرض[4].

٥) الأمان والصّلح والجزية:

إن تطور أوضاع المسلمين وكثرة الفتن والخلافات الداخلية ابتداءً من "الفتنة الكبرى"، وانقسام المسلمين إلى فرق وشيع متناحرة، وضعف الجيش الإسلامي حتّمت على المسلمين البحث عن علاقات سلمية مع الكفّار. وقد أصّل الفقهاء هذه الحالات التاريخية بالرجوع إلى القرآن والسنّة. فقد جاء في القرآن ﴿لا يكلّف الله نفساً إلاّ وسعها﴾[5]، والرسول قد عقد معاهدات مع الكفّار، لعل أهمها صلح الحديبية. هذه العلاقات السلمية مع الكفّار لم تترك بدون تحديدات وضوابط.

*** الأمان:**

مسألة الأمان طرحت في أغلب كتب الفقه وقد حتمتها مصالح المسلمين التجارية بالخصوص. ويصح الأمان من كل مؤمن مكلّف حتى العبد والشيخ الهرم والسفيه. وينعقد باللفظ والكتابة والإشارة المفهمة وبأي لسان كان[6]. وشرطه أن لا يزيد على سنة[7]. وإذا آمن المسلمُ المشركَ لا يجب أن تخفر ذمته. وتعرض عليه شرائط الإسلام وهي إما أن يُسلم

---

(١) **الأحكام السلطانية**، ص١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) **نفسه**، ن. ص.

(٣) **نفسه**، ن. ص.

(٤) **شرح السّير الكبير**، ١/ ٨١.

(٥) **البقرة**، ٢/ ٢٨٦.

(٦) **دعائم الإسلام**، ١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣؛ **الوجيز** ٢/ ١١٧.

(٧) **الوجيز**، ٢/ ١١٧.

أو يكون ذمياً أو يعود إلى مأمنه[1]. وإذا رجع المستأمن إلى أهله لا يرجع بسلاح ولا بشيء مما يقوى به على الحرب[2]. ولا يحكم بين المستأمنين فيما كان بينهم في دار الحرب إذا تحاكموا إلى المسلمين، في حين يحكم بينهم فيما كان بينهم في دار الإسلام[3].

*** الصّلح والموادعة:**

أجاز الفقهاء للإمام عقد صلح أو هدنة مع الكفّار ولكن بشرط أن يكونوا أهل كتاب، وهم أساساً اليهود والنصارى والمجوس.

ـ شروط الصّلح:

ـ لا يتولّى ذلك إلا الإمام[4].

ـ أن يكون المسلمون في حاجة إلى ذلك[5].

ـ أن يخلو من شرط فاسد كشرط ترك مسلم في أيدي الكفّار أو مال مسلم في أيديهم[6].

ـ أن لا تزيد المدّة على عشر سنين على أقصى تقدير[7].

ـ يجوز للإمام نقض الصّلح ولكن بشرط إعلام العدو بحربه لهم[8].

أما أحكام الصّلح فهي كما حددها الغزالي:

ـ «الوفاء بالشرط الصحيح، والعادة أن يشترط ردّ من جاء من الكفار إلى المسلمين عليهم، باستثناء المرأة فإنها إذا هاجرت إلى المسلمين مسلمة فإنها لا تُرَدُّ».

ـ «المرأة المسلمة إذا التحقت بالعدو تسترد وإن كانت مرتدّة»[9].

نلاحظ بكل وضوح في باب الصّلح ارتباط الفقهاء ارتباطاً حرفياً بتجربة الرسول، فما ذكروه من شروط وأحكام إنما هو نقل حرفيّ لصلح الحديبية، وارتباطهم كذلك بالقيم الحربية الجاهلية في ما يخص التعامل مع المرأة.

---

(١) دعائم الإسلام، ١/ ٤٤٢.
(٢) نفسه، ١/ ٤٤٣.
(٣) نفسه، ن. ص.
(٤) الوجيز، ٢/ ١٢٣.
(٥) نفسه، ن. ص.
(٦) نفسه، ن. ص.
(٧) نفسه، ن.ص.؛ دعائم الإسلام، ١/ ٤٤٣.
(٨) دعائم الإسلام، ن. ص.
(٩) الوجيز، ٢/ ١٢٣ ـ ١٢٤.

* **الجزية:**

الجزية تفرض على أهل الكتاب. وتتعلّق بسكّان الأراضي المفتوحة صلحاً. فمقابل كفّ المسلمين عنهم يفرض على هؤلاء الجزية ويسمّون تبعاً لذلك أهل ذمّة. ويرى الغزالي أن الجزية تفرض على كل «كتابيّ عاقل بالغ حرّ ذكر متأهّب للقتال قادر على أدائها»[١]. في حين يرى ابن حزم أنها لازمة للحرّ منهم والعبد الذكر والأنثى والفقير والغنيّ والراهب[٢]. ومقدار الجزية دينار أو ما يعادله[٣]. وبالإضافة إلى دفع الجزية يلزم أهل الذّمة بمجموعة من الآداب أهمّها:

١ - **الصّغار**: وهو أن يجري حكم الإسلام عليهم وأن لا يظهروا شيئاً من كفرهم ولا مما يحرّم في دين الإسلام[٤].

٢ - **الإهانة**: وهي أن يطأطىء الذّمي رأسه عند التسليم فيأخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهازمه[٥]. ولا يبدؤون بالسلام فإن بدؤوا به قيل لهم: وعليكم[٦].

٣ - لا يتشبّهون بالمسلمين في شيء من لباسهم أو عاداتهم، فلا يلبسون القلنسوة والعمامة، ولا يفرقون الشعر، ولا يركبون سرجاً، ولا يتقلّدون سيفاً... إلخ.[٧].

٤ - لا يبنون الأديرة ولا الكنائس ولا الصوامع ولا يجددون ما خرب منها[٨].

٥ - لا يؤوون جاسوساً ولا يمنعون ذوي قرابتهم من الإسلام إن أرادوه[٩].

٦ - لا يدخلون الحرم ولا دار الهجرة ويُخرجون منهما[١٠].

حديث الفقهاء عن أهل الذّمة وأحكام الجزية يفرض مجموعة من الملاحظات السريعة[١١]:

- إن الكيفية التي تعامل بها الإسلام مع أهل الذّمة تنبني على اعتبارات دينية: ﴿إن الدّين عند الله الإسلام﴾، وسياسية (الاعتراف بسلطة الإسلام السياسية)، واجتماعية (اعتبار

---

(١) **الوجيز**، ٢/١١٩؛ **دعائم الإسلام**، ١/٤٤٥.
(٢) **المحلّى**، ٧/٣٤٧.
(٣) **الوجيز**، ٢/١٢١؛ **دعائم الإسلام**، ١/٤٤٥؛ **المحلّى**، ٧/٣٤٨.
(٤) **المحلّى**، ٧/٣٤٦.
(٥) **الوجيز**، ٢/١٢٢.
(٦) **دعائم الإسلام**، ١/٤٤٥.
(٧) **المحلّى**، ٧/٣٤٦؛ **الوجيز**، ٢/١٢٢.
(٨) **دعائم الإسلام**، ١/٤٤٦؛ **الوجيز**، ٢/١٢٢؛ **المحلّى**، ٧/٣٤٦.
(٩) **الوجيز**، ٢/١١٩.
(١٠) **دعائم الإسلام**، ١/٤٤٦؛ **الوجيز**، ٢/١٢٠.
(١١) لمزيد من التفاصيل حول أهل الذمة انظر: A. Morabia, *La Notion de Jihad*, op. cit., p. 427.

أهل الذّمة أقل قيمة من المسلمين والعرب)، واقتصادية (استفادة الأمّة مما يدفعه أهل الذّمة من جزية وخراج).

ـ إن أحكام أهل الذّمة تعود في مجملها إلى ما عُرف في التاريخ الإسلامي بالعهد العمري (عهد عمر بن الخطاب لنصارى الشام)[1].

ـ إن أبعاد هذه الطريقة في معاملة أهل الذمة لا تخرج عن ثلاث:

* الإحساس القوي الذي صاحب الفاتحين الأوائل بتفوقهم الحضاري والثقافي باعتبارهم مسلمين وعرباً (الجزية لا تفرض على العرب باتفاق كثير من الفقهاء). وقد تدعّم هذا الإحساس عندما واجه الفاتحون شعوباً عريقة في الحضارة معتزة بتراثها وماضيها.

* الهاجس الأمني: ذلك أن وجود غير المسلمين في صلب المجتمع الإسلامي مقبول إذا لم يهدّدوا مصالح الإسلام. لذلك يُطلب منهم التميّز عن المسلمين لكي تسهل مراقبتهم.

* وجود أهل الذّمة في صلب المجتمع الإسلامي يكشف عن مدى تسامح الإسلام مع أولئك المنفتحين على المقدس[2]، في مقابل تشدّده مع المخالفين والخارجين عن سلطته من المسلمين أنفسهم.

٦) الحروب بين المسلمين: جهاد أهل البغي

إن شريعة الإسلام لا تقبل أن يُسيل المسلم دم المسلم إلا في حالات محدودة جداً (قاتل النفس عمداً ـ الزاني المحصن ـ المرتدّ) وأن لا مكان بعد ظهور الإسلام إلا لصنف واحد من الحروب وهي التي تكون في سبيل الله. هذا ما أقرته الشريعة ولكن التاريخ قرّر أشياء أخرى. فعندما وقع الخلط المتعمّد بين مصالح رجال السياسة ومصالح الدّين شُرّع للحرب بين المسلمين أنفسهم. لذلك عقد الفقهاء فصولاً للحديث عن جهاد "أهل البغي" مع اختلاف في تحديدهم. فبالنسبة إلى فقهاء الشيعة فإن أهل البغي هم عالم السنّة "الحاقد" الذي يتحمّل مسؤولية كل الاضطهادات التي تعرّض لها الشيعة عبر التاريخ. أما بالنسبة إلى أهل السنّة فإن أهل البغي هم "أصحاب الأهواء والبدع". والمعنيون بذلك هم أساساً الشيعة بكل فرقهم. ولعل اللافت للانتباه أن جهاد أهل البغي ـ ولاعتبارات عديدة سنعرض لها في الباب الرابع ـ اعتُبر لدى كثير من الفقهاء وخاصة في القرنين الرابع والخامس للهجرة أهم وأولى من جهاد الكفّار.

---

(١) ابن الأثير، **الكامل**، ٢/٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر**، تونس، الدار التونسية للنشر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦، ص٥٢٤.

٧) الجهاد الأكبر (جهاد النفس):

الجهاد الأبكر هو نوع آخر من الجهاد يختلف عن الجهاد المسلّح. وقد تمّ التنظير لهذا النوع من الجهاد لعدة اعتبارات منها اتصال المسلمين بشعوب وحضارات لها باع في ميدان "التأملات الماورائية" (الفرس والهنود)، ومنها أن الفقهاء والصوفية كذلك قد استغلوا هذا النوع من الجهاد لكي يواجهوا به تهافتَ كثير من المسلمين على طلب الشهادة وسوء أوضاع المسلمين وعجزهم عن مواصلة الفتوحات. وكالعادة جرى توظيف القرآن والسنة وسير الصحابة لإضفاء مشروعية على هذا الجهاد، ويبرز في هذا المجال كل من ابن بابويه والغزالي. وسنعرض لهذا النوع من الجهاد بكامل التفاصيل في الباب الرابع من هذا الكتاب.

II ـ مصادر نظرية الجهاد

مادة نظرية الجهاد ليست من ابتداع فقهاء القرنين الرابع والخامس للهجرة، ذلك أنهم لم يضيفوا جديداً إلى هذه النظرية وأن غاية ما فعلوه هو استعادة ما قاله السابقون في الموضوع، إما بعرض إجمالي لمختلف آراء أصحاب المذاهب الفقهية من دون إقناع القارىء برأي بعينه، وإما بالانتساب إلى مذهب معيّن ودحض ما قاله المخالفون في هذه المسألة أو تلك. هذه الملاحظة تؤكد أن نظرية الجهاد قد "اكتملت" في وقت سابق. وإذا ما وضعنا فقهاء القرنين الرابع والخامس للهجرة في سياق تاريخ الفقه والمذاهب الفقهية، فنحن في عصر التقليد إذ «سيطرت أصول المذاهب وقواعدها على عمل الفقيه واستبدلت بأصول الفقه الأصلية في الاستنباط المباشر الأصول المذهبية. بل بدأ الفقهاء يؤولون أحكام القرآن والسنة والإجماع لتتوافق مع أصول المذاهب»[١]. نضيف إلى ذلك أن مادة نظرية الجهاد لا توجد برمتها في القرآن والسّنة وإجماع المسلمين كما يزعم الفقهاء وإنما تأثّرت كذلك بالوقائع التاريخية وخاصة في عهد بني أمية، إذ ازدادت آنذاك رقعة الإسلام اتساعاً، وانفتح المسلمون على حضارات عريقة وخاصة بيزنطة. هذا الاتساع خلق مشاكل ومشاغل عديدة للدولة الإسلامية. فكان أن بدأ الخلفاء الأمويون بتعيين القضاة لفضّ كل النزاعات والمشاكل المستجدة. وبما أن أهم وظائف الدولة الأموية هي الحرب مع بيزنطة واستخلاص الضرائب[٢]، فقد تأثّر الفقه بذلك وأثّر بالتالي في تحديد نظرية الجهاد.

---

(١) د. محمد كمال الدين إمام، **نظرية الفقه في الإسلام ـ مدخل منهجي**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص٢١٨؛ وانظر كذلك: آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع**، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٤، ١٩٦٧، ص٣٨٧.

(٢) J. Shacht, *Esquisse*.., op. cit., p. 20.

إذاً نظرية الجهاد ـ شأنها شأن كثير من المؤسسات الإسلامية ـ هي نتاج عوامل عديدة، ونتيجة عمل دؤوب لأجيال عديدة من المسلمين.

وبالإضافة إلى أهمية العامل التاريخي في تبلور هذه النظرية تسجّل تأثير عوامل أخرى:

١ ـ مفهوم الجهاد في حدّ ذاته ليس مقصوراً على الإسلام، بل إنه يعود إلى الديانة اليهودية. فالحروب التي كان بنو إسرائيل يخوضونها ضد الشعوب القاطنة في "الأرض الموعودة" اعتبرت مجرد تنفيذ للإرادة الإلهية[١].

٢ ـ بعض عناصر هذه النظرية تعود إلى الجاهلية، من ذلك وجود الراية والشعار أثناء القتال. ففي موقعة بدر كانت الراية التي قاتل المسلمون في ظلها تسمّى "عقاب الله"، وهو اسم يشبه اسم راية قبيلة بني مرّة في الجاهلية[٢].

٣ ـ مفهوم الشهيد الذي يُعتبر عنصراً أساسياً في نظرية الجهاد في الإسلام يعود إلى ملحمة جلقامش[٣].

هذه التأثيرات اليهودية والجاهلية والسّامية لا تمنع من كون الإسلام قد أدخل على مفهوم الجهاد باعتباره حرباً تغييرات جوهرية، خاصة بالنظر إلى ما ألفه العرب في الجاهلية من حروب:

١ ـ أصبحت غاية الحرب في الإسلام غاية إيديولوجية وهي نشر العقيدة والدفاع عنها، وهي غاية لا تمت بصلة وثيقة إلى الحروب في الجاهلية والمبنية أساساً على الاقتصاد القائم على قلّة الموارد.

٢ ـ لم تعد هذه الحرب محدودة في الزمان إذ أُدخل عليها عنصر المداومة.

٣ ـ الحرب لم تعد بين القبائل فقط وإنما أصبحت بين المدن أيضاً.

٤ ـ هذه الحرب أصبحت تخضع لضرورة الإعلان عنها مسبقاً. وهو أمر يفترض وجود دولة وسلطة، فالحرب إذاً (الجهاد) أصبحت وسيلة في يد الدولة[٤].

---

(١) M. Canard, *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, op. cit., p. 608.

(٢) *Ibid.*, pp. 608-609.

(٣) *Ibid.*, p. 609.

(٤) الملاحظات المتعلقة بالتغييرات التي أدخلها الإسلام على مفهوم الجهاد باعتباره حرباً استقيناها من دروس الأستاذ عبد المجيد الشّرفي في نطاق شهادة الحضارة (المرحلة الثانية ـ عربية) للموسم الدراسي (١٩٨٥ ـ ١٩٨٦). والدروس متعلقة بالماوردي وكتابه **الأحكام السلطانية**؛ وانظر كذلك: هشام جعيط، **الفتنة**، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٩١؛ *La Grande Discorde*, Paris, Gallimard, 1989, p. 59.

III ـ الواقعية والمثالية

رغم تاريخية هذه "النظرية" فإن الفقهاء يستمرون دوماً في عرضها على أنها أحكام إلهية، وأن دورهم هو عرضها على المؤمنين لتطبيقها. والأمر لا يتعلّق بالجهاد فحسب بل إنه يطول كل موضوعات الفقه باعتباره "علماً من علوم الدّين".

لقد نشأ الفقه في ظروف تاريخية تميّزت بالصراع مع الآخر (من المسلمين أو غيرهم) من ناحية و"الالتزام" بما أمر به الله ورسوله من ناحية أخرى[1]. وكان لهذه الثنائية دورها الهام في تحديد موضوعاته ومنهجه، فبرغم تاريخيته فإن الفقهاء ظلّوا دوماً يقدمونه على أنه الأحكام التي فرضها الله على عباده. وهذه المفارقة خلقت مشاكل جمّة لعل أهمّها التعارض الواضح بين النظرية والواقع. ومما زاد هذا التعارض رسوخاً عبر التاريخ أن الفقهاء المتأخرين قد اعتبروا مصنّفات الفقهاء الأوائل مصادر للتشريع مثلها مثل القرآن والسنّة بما يعنيه ذلك من إضفاء صبغة القداسة على هذه المصنّفات.

وفي ما يتعلّق بالجهاد أو بالأحرى التنظير للجهاد، فإن هذه الثنائية: الصراع/ الالتزام، النظرية/الواقع، قد أفرزت تناقضات جمّة سواء على مستوى الممارسة التاريخية أو على مستوى التنظير:

١ ـ الجهاد في الإسلام يرتكز على المسلمة التالية: المسلمون هم خير أمّة أخرجت للناس، وهذا يعني أن الجهاد ذو صبغة وقتية بما أن الأمور ستنتهي بالضرورة إلى سيادة الإسلام. ولكن الفقهاء ظلوا دوماً يذكرون بأن الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة، والغزالي على سبيل المثال اقترح في **الوجيز** أن يكون الجهاد في كل سنة[2].

٢ ـ فلسفة الجهاد كما نظّر لها الفقهاء تفترض وجود أمّة موحّدة. وهذا ما لم يحصل دائماً وخاصة في القرنين الرابع والخامس الهجريين، والأمّة التي طالما تحدث عنها الفقهاء ليست سوى أمّة "ميثية" كما يقول محمد أركون.

٣ ـ الجهاد يستمد ـ نظرياً ـ أحكامه من أحكام إلهية، ولكن في الواقع لم يكن من الممكن تطبيق ذلك عملياً، فلو طبّقنا حرفياً مقولة الجهاد، سنجد أنفسنا أمام وضعية مثالية جداً: أمّة شاهرة سلاحها دوماً في وجه الآخرين.

٤ ـ إن "الخيبات التاريخية" التي عرفها المسلمون (الحروب الداخلية وانقلاب الخلافة إلى ملك عضوض وفساد أوضاع الجيش الإسلامي والانفصالات المتزايدة عن

---

(١) A. Morabia: *La Notion de Jihad*, op. cit., p. 420.

(٢) الغزالي، **الوجيز**، ٢/١١٣.

المركز) قد عمَّقت الفجوة بين النظرية والواقع وزادت في "مثالية" الفقهاء[١].

هذه التناقضات، سواء في مستوى المنظومة الفقهية ككل أو في مستوى مقولة الجهاد، تغري بالحكم على الفقهاء بالمثالية وبتشويه الوقائع التاريخية. ورغم وضوح هذه المثالية في مواطن كثيرة فإن الأمر يحتاج إلى مزيد من الدرس.

لقد نشأ الفقه مع الإسلام ما في ذلك شك، ولكن مادته كانت متنوعة المصادر (القرآن - السنّة - الموروث الجاهلي - بيزنطة - فارس...). وقد برز أول الفقهاء "المختصين" في العصر الأموي استجابة لمتطلبات اتساع الدولة ونشوء الهياكل والمؤسسات التي كان بنو أمية في حاجة إليها لتثبيت سلطتهم. وعلى هذا الأساس كانوا يعيِّنون القضاة والولاة في المناطق المفتوحة ويتركون لهم السلطة المطلقة في تسيير شؤون منظوريهم[٢]. فكان القضاة/الفقهاء ينظِّرون انطلاقاً من واقعهم المعيش وبالرجوع إلى القرآن والسنّة أي انطلاقاً مما يعرف بالسنة الحية La tradition vivante[٣].

وابتداء من سنة ١٥٠ للهجرة يمكننا تتبّع تطور الفقه وأحكامه بكل يسر إلى أن بلغ ذروته في القرن الثالث الهجري[٤].

نشأة الفقه وتطوّره طرحا مشاكل كثيرة وتساؤلات عديدة سنقتصر منها على ما ينير لنا السبيل.

من المعلوم أن أهم خاصية للفقه الإسلامي أنه يجمع على نفس الصعيد العبادات والمعاملات (بما فيها من طقوس وأخلاق)، ويجعلها كلها في علاقة بالدّين. أي إن الفقه يفترض أنه يعرض أوامر ونواهي موجهة إلى المؤمنين لكي تستقيم حياتهم وفق ما يريده الله. وبهذه الخاصية فإن الفقه في عُرف أصحابه هو "أحكام الله على الأرض". ومما زاد هذا "الوهم" رسوخاً رغبة الخلفاء، وخاصة العباسيين منهم، في إضفاء مشروعية دينية على ممارساتهم الدنيوية[٥]. ولتحقيق هذه الرغبة اشترطوا في الفقيه (القاضي) أن يكون عالماً بالشريعة[٦]: أي حصر مهمته في المسائل الدينية "المتعالية" (علم الشريعة) في حين أوكلت المسائل السياسية والمشاغل اليومية إلى الأمراء والولاة. وبهذه الطريقة بدأت الفجوة تتسع بين ما يكتبه الفقهاء (هذا ما أراده الله) وبين الواقع اليومي (ما هو كائن بالفعل) المتغيّر باستمرار. وهكذا سُدّت تدريجاً أمام الفقه كل إمكانية للتطور وفق تطور الواقع أو هي

---

(١) انظر أمثلة عن هذه "المثاليات" في: **الوجيز**، ٢/ ١١٤؛ **المحلّى**، ٧/ ٣١٠ - ٣١١.

(٢) J. Schacht, *Esquisse..*, op. cit., p. 21.

(٣) *Ibid.*, p. 24ff.

(٤) *Ibid.*, p. 36.

(٥) **نظرية الفقه في الإسلام**، ص٢٥٧.

(٦) J. Schacht, *Esquisse..*, op. cit., p. 44.

قُلّصت إلى أبعد حدودها. وما أن جاء القرن الرابع حتى ساد اقتناع لدى الفقهاء بأن كل المسائل الفقهية قد حُلّت وما على الذين يريدون الاشتغال بالفقه إلا الانتماء إلى إحدى المدارس الفقهية[1].

إذاً «الفقه في الأصل مستمد من الإسلام وليس من حركة الواقع الإسلامي، وانقسام السلطة السياسية لم يؤثر كثيراً في الوجود الفقهي. بل إن بنية الفقه الإسلامي الموحدة رغم تنوع المذاهب تشهد بأن الأمراء كانوا في جانب يمسكون بدفة الحكم والعلماء في جانب آخر يصنعون العقل الفقهي للأمة ويصنعون الواقع المتحرك للناس على عين الشريعة الواحدة... تطور الفقه ونموّه كان ضعيف الصلة بتداول السلطة السياسية بين الفرق المتصارعة على أرض الإسلام»[2].

إذاً نشوء الفقه وتطوره انبنيا بالأساس على استبعاد الفقهاء عن كل ما يتعلق مباشرة بالحُكّام وبالتالي بالواقع، وإلزامهم بالحديث عن الجوانب النظرية البحتة. وهذا ما جعل من الفقه، رغم ارتباط نشأته بالواقع، عِلماً تجريدياً ومحافظاً. ولذلك فإن فقهاء القرنين الرابع والخامس للهجرة عندما يكتبون عن الجهاد فإنهم لا يكتبون عن واقعهم، وإنما يكتبون عما يجب أن يكون. إنهم يقدّمون قواعد للتطبيق مقتنعين بأنها النموذج الذي أراده الله، بقطع النظر عن تحقق ذلك في الواقع أم لا. وحتى اختلافاتهم في بعض المسائل فإنها تتعلق في غالب الأحيان بمدى توافق الحكم مع القاعدة الشرعية لا بمدى توافق الحكم مع الواقع، لأن المقارنة بين الحكم الفقهي والواقع المعيش تجعل الفقهاء أمام معضلة يصعب حلّها: إن عدم توافق هذا الحكم أو ذاك مع الواقع يعني مناقشة الله في حكم من أحكامه. وهكذا فإنه يعسر علينا مطالبة الفقهاء وخاصة المتأخرين منهم بأن يراعوا الواقع في تنظيراتهم الفقهية. ولعل الفقهاء قد تنبهوا إلى هذه المسألة، وإلا فبماذا نفسّر الاختلاف الكبير بل التعارض أحياناً بين ممارساتهم العملية وكتاباتهم غير الفقهية من ناحية ومصنفاتهم الفقهية من ناحية أخرى؟

اعتباراً منا لكل ما سبق نتبين الآن أن الفقه له منطقه الخاص والداخلي، وله مميزاته التي لا تتأثر بالأحداث إلا بصفة جزئية. وإذا كان الأمر كذلك فإن حقيقة مواقف الفقهاء من الجهاد لا ينبغي أن نستمدها مما كتبوه في مصنفاتهم الفقهية فقط، بل لا بد من النظر في بقية مؤلفاتهم غير الفقهية (إنْ وجدت) وكذلك في مواقفهم العملية. وهذا ما سنعرض له في الباب الرابع من هذا الكتاب.

---

(١) آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع**، ص٣٨٧.

(٢) **نظرية الفقه في الإسلام**، ص٢١٧.

الباب الثاني

موقف المتكلّمين

«. . . لأن النظر في الأسباب المُوجبة للتكفير من حيث إنها أكاذيب وجهالات نظر عقليّ. ولكن النظر من حيث إن تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وإنما الخلودَ في النار نظر فقهيّ وهو المطلوب».

أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، صص١٦٠ ـ ١٦١

المقدمة

الحديث في موضوع الجهاد هو من مشمولات الفقهاء بدرجة أولى، وبذلك فإن المتكلمين غير معنيين بصفة مباشرة بهذا المبحث. فمبحث الجهاد مرتبط أساساً بمسألة التكفير، والتكفير مسألة فقهية بالأساس. وقد فسّر الغزالي الأمر بدقة في الباب الرابع من **الاقتصاد في الاعتقاد** إذ بيّن أن أدلة التكفير «لا مجال لدليل العقل فيها» وإنما هي مسألة "شرعية" «تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد». ثم يضيف: «ولا يمكن تفهيم هذا إلا بعد تفهيم قولنا: إن هذا الشخص كافر بالكشف عن معناه، وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الدار الآخرة وأنه في النار على التأبيد وعن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكَّن من نكاح مسلمة ولا عصمة لِدَمِهِ وماله إلى غير ذلك من الأحكام. وفيه أيضاً إخبار عن قول صادر منه وهو كذب أو اعتقاد وهو جهل، ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً. ولكن كون هذا التكذيب والجهل موجباً للتفكير أمر آخر، ومعناه كونه مسلّطاً على سفك دمه وأخذ أمواله ومبيحاً لإطلاق القول بأنه مخلَّد في النار، وهذه الأمور شرعية ويجوز عندنا أن يرد الشّرع بأن الكذاب أو الجاهل أو المكذّب مخلّد في الجنّة وغير مكترث بكفره، وأن ماله ودمه معصوم. ويجوز أن يرد بالعكس أيضاً، نعم ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وأن الجهل علم. وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسألة بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لإبطال عصمته والحكم بأنه مخلّد في النار»[1]. ثم يستنتج في النهاية قائلاً: «فإذا معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقلياً وأما معرفة كونه كافراً أو مسلماً فليس إلا شرعياً»[2].

---

(١) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨، ص١٥٥.

(٢) نفسه، ص١٥٦.

الجهاد إذاً مسألة فقهية إذ التكفير موجب للجهاد كما فهم ذلك جمهور الفقهاء[1]. ورغم ذلك لم يكن مبحث الجهاد غائباً تماماً عن مصنفات المتكلمين لأسباب عديدة منها بالخصوص التداخل العضوي بين العلوم الإسلامية[2]، ومنها التعالق بين علم الكلام والسياسة[3]، ومنها أن الكثير من المتكلمين قد مارس الجهاد فعلاً[4].

جرت العادة أن يخصص كل متكلم فصلاً عن الإمامة ـ وهي مبحث فقهي بالأساس أُلحِقَ بعلم الكلام كما يقول ابن خلدون[5] ـ تُثار من خلاله جملة من القضايا السياسية لها علاقة بشكل أو بآخر بمبحث الجهاد.

جهاد الكفّار

من البديهي أننا لا نعثر في المصنفات الكلامية (كتب العقائد وكتب الفرق) إلا على نتف متفرقة عن الجهاد غير مقصودة لذاتها، كالحديث عن وجوب الجهاد مع كل إمام وكل متغلب وكل باغ أو محارب من المسلمين «لأنه تعاون على البر والتقوى وفرض على كل أحد الدعاء إلى الله تعالى وإلى دين الإسلام ومنع المسلمين ممن أرادهم»[6]، وكالحديث عن حكم الكفرة الذين تُؤخذ منهم الجزية والذين لا تؤخذ منهم الجزية[7]، وكبيان حكم من لم تبلغه دعوة الإسلام[8]. كما نجد بعض التعريفات تخص دار الإسلام ودار الكفر والشهيد[9] إلخ...

وإذا ما تجاوزنا هذه الإشارات *فإن أهم موضع أثير فيه موضوع الجهاد في

---

(١) نشير إلى أن بعض الفقهاء كانوا يرون أن علة قتال الكفار هي اعتداؤهم على المسلمين لا كفرهم. انظر: وهبة الزّحيلي، **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ص١٠٦؛ السّرخسي، **شرح السّير الكبير**، ج١، ص١٨٧.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠، ص١٨٢.

(٣) **نفسه**، ص١٥٦.

(٤) ينطبق ذلك بالخصوص على المتكلمين الأوائل. انظر: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية للنشر/ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط٢، ص ص٢٢٧ ـ ٢٦٥ ـ ٢٧٥.

(٥) **المقدمة**، ج٢، ص٥٦٥.

(٦) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٥، ج٥، ص٣٢.

(٧) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدّين**، ص٣١٨.

(٨) **نفسه**، ص٣٢٧. وانظر كذلك: القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق أمين الخولي، الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٠، ج١٦، ص٤٢٦.

(٩) ابن حزم، **الفصل**، ج٥، ص٢٥.

المصنفات الكلامية هو ردودهم على النصارى فـ«ليس هناك مجال للشك في أن النصارى قد عابوهم بذلك (استعمال السيف في الدعوة الإسلامية) واعتبروا الجهاد نوعاً من الرجوع إلى الوراء بالنسبة إلى سمو شريعة المحبة التي جاء بها المسيح، فكان لزاماً عليهم أن يبرّروا حمل السيف على المخالفين وكان ذلك من وجوه عديدة»[1]، منها أن «الجهاد امتثال لأمر الله، وأن محاربة الأعداء هي سبيل كل الأنبياء، ومنها أن السيف لم يكن السبب في دخول الناس الإسلام إلخ...»[2].

جهاد أهل الأهواء والبدع:

عاش متكلّمو القرنين الرابع والخامس للهجرة كما هو معلوم في وقت كان فيه الوضع العام للمسلمين متدهوراً وقد عبّروا عن ذلك صراحة في مؤلّفاتهم: «فالدهر عَنُودٌ والزمن شديد والظلم مُستشر والعلم هباء والجهل فاش»[3]. «وأقطار الأرض تطفح بجميع الكفار ذوي الفطن النافذة»[4]. وهم إلى ذلك لا يجدون حرجاً في الإشارة الصريحة إلى مسؤولية المسلمين عن هذا الوضع وخصوصاً أصحاب "الفرق الضالة" و"أهل الأهواء والبدع" من باطنية وإسماعيلية ومعتزلة وصوفية إلخ... الذين «لا همّ لهم سوى أن يستمكنوا من مَطْعَن في الإسلام»[5]، فشكّكوا في إعجاز القرآن[6]، وعطّلوا الشرائع[7]، وشتموا الأنبياء[8]، وأجاروا المُلحدة والزنادقة[9]، وفي كلمة: أذلّوا الإسلام والمسلمين[10]، ووصل بهم الأمر إلى التنسيق مع الروم. فالفاطميون ـ حسب القاضي عبد الجبار ـ هنّأوا الروم بأخذهم ملطيّة وثغورها، والروم راسلوا المسلمين وأظهروا لهم الشماتة بما فعله القرامطة بالبصرة والكوفة ومكة[11].

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن ٤هـ/ ١٠م**، ص٥١٠.

(٢) نفسه، ص٥١٠ وما بعدها.

(٣) أبو بكر الباقلاني، **إعجاز القرآن**، تحقيق أحمد الصقر، دار المعارف بمصر، د.ت، ص٢٢٦.

(٤) أبو المعالي الجويني، **العقيدة النظامية**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار، ١٩٤٨، ص٥٥.

(٥) الجويني، **العقيدة النظامية**، ص٥٥.

(٦) الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص ص١٠ ـ ١١.

(٧) القاضي عبد الجبار، **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت، ١٩٦٦، ج١، ص١٠٦.

(٨) نفسه، ن. ص.

(٩) نفسه/ ١/ ١٠٨.

(١٠) نفسه، ١/ ١١٨.

(١١) نفسه، ٢/ ٣٤٢ ـ ٣٤٣. وحول هذا التنسيق ومدى صحته تاريخياً. انظر: S. Pines, «La collusion entre les bysantins et la subversion islamique et la lettre injurieuse d'un roi de Bysance (deux extraits =

هذه "البدع" و"الفضائح" كفيلة بإخراجهم من دائرة الإسلام إلى دائرة الكفر، بل هم أشد كفراً من الملاحدة(١)، ولذلك وجب جهادهم(٢)، واقتضى ذلك بالضرورة البحث عن الحكم في مبايعتهم ونكاحهم وميراثهم وذبائحهم وفي مجالستهم، وفي الدار التي يقيمون فيها إلخ. . .(٣). ولكن في غياب العدّة العسكرية القادرة على جهادهم(٤) يقترح المتكلمون أو بعضهم على الأقل إرسال العلماء إلى البوادي والآفاق يعلّمون الناس دينهم "الصحيح" ويبطلون دعاوى الباطنية وفضائحهم،(٥) ويستميلون المائلين عن الحق ويصفّون قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة(٦). وفي هذا السياق فإنهم يعتبرون كتاباتهم وجدالهم لأصحاب هذه الفرق جهاداً(٧) حتى «يكون ذلك زاجراً لمن أراد الله توفيقه عن مضامنهم والتمادي فيهم»(٨). بل يذهبون إلى أبعد من ذلك إذ يربطون بين هذا "الجهاد" وجهاد الكفار في الثغور بكيفية يُفهم منها أن المرابطة في الثغور وجهاد الكفار الأصليين هو الضمانة ـ والدليل في نفس الوقت ـ لنجاة الفرقة و"عصمتها" من البدع والأهواء. يقول عبد القاهر البغدادي: «في ثغور الروم والجزيرة وثغور الشام وثغور أذربيجان وباب الأبواب كلّهم على مذهب أهل الحديث من أهل السنّة»، وكذلك ثغور إفريقية وأندلس وكل ثغر اليمن على ساحل الزنج. وأما ثغور أهل ما وراء النهر في وجوه الترك والصين فهم فريقان:

---

d'Abd-al-Jabbar)», In: *Studies in Memory of Gaston Wief*, Jerusalem, Jerusalem University, 1977, pp. 101-118. =

(١) القاضي عبد الجبار، **المُغني**، ١٦/ ٣٤٥.

(٢) عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، ص٣٢٩ وما بعدها؛ وانظر كذلك: ابن حزم، **الفصل**، ج٥، ص٣٣ وما بعدها.

(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي، **أصول الدين**، ص٣٤٠ وما بعدها؛ وانظر كذلك: البيهقي الشافعي، **الاعتقاد**، دراسة وتحقيق د. السيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٨، ص١٩١ وما بعدها.

(٤) يقرّ القاضي عبد الجبار صراحة بقوة القرامطة والباطنية وشدة بأسهم وأنه يهابهم ويخافهم: انظر: **تثبيت دلائل النبوة**، ج٢، ص٣٣٩، وص٣٥٥ وما بعدها.

(٥) القاضي عبد الجبار، **تثبيت دلائل النبوة**، ٢/ ٥٢٢.

(٦) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص١١.

(٧) يقول أبو المظفّر الاسفرائيني: «والجهاد في الدّين يكون تارة بإقامة الحجّة في الدعوة إلى المحجة ويكون تارة باستعمال السيف مع المجاهدين ضد أهل الخلاف من الأعداء وببذل الأموال والمُهَج. .»: **التبصير في الدين**، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٣، ص١٩٥. وعن مجادلة المتكلمين لأهل الأهواء والبدع، انظر بالخصوص خبر مناظرة الباقلاني للشيخ المفيد في: Martin J. McDermott, «A Debate Between Al-Mufid and Al - Baquillani», In: *Recherches d'islamologie*, éd. Louvain, 1977, pp. 223-236.

(٨) ابن حزم، **الفصل**، ج٥، ص٣٣.

إما شافعية وإما من أصحاب أبي حنيفة وكلهم يلعنون القدرية وأهل الأهواء. وقد قال الله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلَنا﴾[1]. والجهاد بالحجة والاستدلال من أهل السنة ظاهر على مخالفيهم من أهل الأهواء. والجهاد مع الكفرة في الثغور منهم. وليس لأهل الأهواء ثغر فصحّ أن أهل السنّة هم المهتدون»[2].

هكذا وجد المتكلمون الحجة "الدامغة" على نجاة "فرقتهم" وبذلك برّروا تكفير أهل الأهواء والبدع وبالتالي الدعوة إلى جهادهم. بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك إذ رأى أن كل إنتاج الحضارة العربية الإسلامية في جميع العلوم (الأدب ـ التفسير ـ الحديث ـ الفقه إلخ. . .) إنما هو من إنجاز أهل السنّة والجماعة وحدهم[3]، وأن ما «ألفه المبتدعة لا يوجد إلا بخط المصنِّف إذ كان الاشتغال بنقلها من قبيل تعطيل الوقت بالمقت»[4].

وهكذا "غاب" جهاد الكفار في المصنّفات الكلامية أو هو حضر حضوراً باهتاً غير مقصود لذاته، وفي مقابل ذلك "حضر" جهاد أهل البغي وأهل البدع. وبذلك نجحت الدولة في جرّ المتكلمين ـ مثلما نجحت في جرّ الفقهاء والصوفية وغيرهم ـ إلى تدعيمها في مواجهة خصومها وفي حرصها على توحيد الأمة بمقاومة مظاهر التشرذم والتفكك.

خاتمة الباب الثاني

لعل المسألة الأساسية التي برزت في تحديدنا لموقف المتكلمين من الجهاد أن هذا المبحث، من حيث طبيعة المصنفات الكلامية، ليس من صلب اهتمامات علماء الكلام بل هو بالأساس مبحث فقهي، وربما هذا ما أثر في النتائج التي توصلنا إليها من حيث ضآلتها. إلا أن هذه النتائج ـ على ضآلتها ـ أوحت إلينا بالملاحظة الهامة التالية: المؤلفات الكلامية زاخرة بالردود على الكفّار (النصارى) الذين دعا الإسلام إلى جهادهم، وهذه الردود شكلت مباحث ثابتة في مصنفات المتكلمين. ورغم ذلك فإن مواقفهم من الجهاد لم تبرز إلا في باب الإمامة، وهو باب لا علاقة له بالنصارى والكفّار، فكأن الموقف من الجهاد ورد في غير موضعه!

---

(١) **العنكبوت**، ٢٩/٦٩.

(٢) **أصول الدين**، ص٣١٧.

(٣) أبو المظفّر الاسفرائيني، **التبصير في الدّين**، ص١٨٧ وما بعدها؛ وانظر كذلك: عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الجيل ـ دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧، ص٢٩٩ وما بعدها.

(٤) **نفسه**، ص١٩٢.

نذكّر في البداية بأن الجهاد الذي تحدّث عنه المتكلمون هو أساساً جهاد أعداء الداخل من إسماعيلية وقرامطة ومعتزلة، وهذا الصنف من الجهاد يندرج في إطار الجدل الذي قام بين مختلف الفرق الإسلامية حول قضايا كثيرة أفرزها بالخصوص تلاحق التغيير في الظروف التي عاشها المسلمون والتي كانت تستدعي حلولاً عاجلة أو آجلة. ويمكن اعتبار أحداث الفتنة الكبرى مرحلة حاسمة في هذه التغييرات المتلاحقة، فعلى إثرها انبثقت مجمل قضايا علم الكلام وبالخصوص مبحث الإمامة الذي كان منطلق الصراع، وقد بدأ سياسياً وانتهى ذهنياً تجريدياً.

مسألة الإمامة أسالت دماء كثيرة كما يقول الشهرستاني[1] وأسالت كذلك حبراً كثيراً، وبسببها تفرّق المسلمون فرقاً وشيعاً، فكان أهل السنة وموقفهم المؤيد في مجمله لخلافة معاوية ومن أتى بعده، وكان الشيعة المدافعون عن شرعية إمامة علي بن أبي طالب، وكان الخوارج الطاعنون في خلافة الرجلين. ولقد سبق أن تبيّنا، عندما تطرقنا إلى مواقف الشيعة من الجهاد، إلى أي درجة كانت مسألة الإمامة محددة في مواقفهم السياسية وفي تقييمهم لتاريخ الصراعات السياسية والمذهبية في الإسلام. وقد اهتم الشيعة بمسألة الإمامة على المستوى الكلامي منذ وقت مبكر نسبياً، وذلك مع أشهر متكلميهم هشام بن الحكم (ت١٣٥هـ) الذي «فتق الكلام في الإمامة»[2]. وبلغت نظرية الإمامة ذروتها لدى الشيعة مع الإسماعيليين الذين اعتبروها ركناً من أركان الإسلام، بل هي الركن الذي لا يعتبر المسلم مسلماً بدون الإيمان به[3]. لذلك يمكن اعتبار نظرية الإمامة جوهر الفكر الشيعي، وأن أي نقد يوجه إلى هذا الفكر لا بد أن يصوب بالدرجة الأولى إلى هذه النظرية، وهذا عين ما فعله متكلمو السنّة والمعتزلة، إذ إن الفصول التي عقدوها عن الإمامة تهدف إلى نقض التصور الشيعي لها نصاً وتاريخاً وإلى إثبات شرعية الخلفاء الراشدين وكذلك خلفاء بني أمية وبني العباس.

إذن في إطار هذا الجدل حول الإمامة أمكننا تجميع بعض الأفكار والملاحظات والاستنتاجات التي شكّلت في مجملها مواقف المتكلمين من الجهاد. فإذا كان الشيعة يرون في أهل السنّة بغاة وكفاراً وجب جهادهم، فإن أهل السنة لم يتوانوا بدورهم عن رميهم بنفس الصفات ومن ثمة دعوا إلى جهادهم.

لهذه الأسباب إذن وردت مواقف المتكلمين من الجهاد في باب الإمامة، ولهذه

---

(١) الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة الحلبي وأولاده، ١٩٦١، ج١، ص٦.

(٢) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، دار المعارف، ط٧، ١٩٧٧، ج٢، ص١٧٠.

(٣) القاضي النعمان، **دعائم الإسلام**، ١/١٥٦.

الأسباب كذلك كان الجهاد الذي دعوا إليه جهاداً داخلياً يواجه فيه المسلمُ المسلمَ باسم الإسلام وباسم الجهاد في سبيل الله.

أما عن موقف المتكلمين من الكفّار الأصليين فإننا لم نعثر على أية دعوة إلى جهادهم حتى في المواضع التي يفترض أن يثار من خلالها موضوع الجهاد؛ فإلى أي شيء يعزى ذلك؟

الردود على النصارى وردت في باب التوحيد، وهو باب يتعلق بالعقائد الإيمانية، أي بعقائد المسلمين أنفسهم. يعني ذلك أن هذه الردود ليست مقصودة لذاتها بل جاءت عرضية. ففي معرض رد المتكلمين على المجسمة والحشوية من المسلمين ردوا على النصارى أي على عقائدهم في الثالوث وألوهية المسيح والصلب والفداء.

إن ورود هذه الردود بصفة عرضية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعوامل نشأة علم الكلام. فمما لا شك فيه أن الفتنة الكبرى وما حف بها من أسباب ونتائج وأبعاد هزت الضمير الإسلامي لمدة طويلة لعبت دوراً فعالاً في نشوء المباحث الكلامية. فالصراع حول الخلافة أفضى إلى صراع فكري أثيرت من خلاله قضايا كثيرة، إذ أفضى الخوض في المسائل السياسية إلى الخوض في مسائل كلامية ذهنية محورها الأساسي التوحيد. وربما تعريف ابن خلدون لعلم الكلام يزيد الأمر وضوحاً، يقول: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»[1]. ثم يضيف «فقد تبيّن لك جميع ما قررناه أن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذي تحصل به السعادة وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية أو البدنية»[2].

واضح إذن أن عوامل نشأة علم الكلام هي بالأساس عوامل ذاتية وداخلية تخصّ الخصام والتناظر بين المسلمين نتيجة الخلاف في تفاضل العقائد، وهو تفاضل أثير انطلاقاً من القرآن، كما يقول ابن خلدون (الآي المتشابهة).

هذه المباحث الكلامية تطورت وتعمقت وتفرعت نتيجة عاملين اثنين:

١) تغير ظروف المسلمين باستمرار، فكانت الأوضاع المتجددة تستدعي البحث باستمرار عن حلول جديدة، لكن محافظة على مقاصد الشرع[3].

٢) «إن الذين دخلوا في الإسلام أفواجاً من العرب ومن الأعاجم لم يكن في

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ٢/٥٥٧.

(٢) نفسه، ٢/٥٦١.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى**، ص١١٣.

إمكانهم، مهما حاولوا، أن يتخلصوا بسهولة من رواسب معتقداتهم السابقة لإسلامهم، فلم يكن هناك مناص من تأثر التصورات الإسلامية بشتى الآراء والمذاهب التي كانت تحتل ساحة البلاد المنضوية تحت لواء الدّين الجديد. ومعنى ذلك أن الإسلام كان مهدداً بالذوبان في صلب المعتقدات المزاحمة له وأنه كان مضطراً إلى إثبات خصوصيته في وجه الديانات المتواجدة حوله وبين ظهراني أتباعه»[1].

ومن أهم هذه المذاهب والمعتقدات المنتشرة في البلاد الإسلامية والتي كان يخشى تأثيرها السلبي في المسلمين: المسيحية، فانبرى المتكلمون يجادلون عقائد أهلها. ومما أثرى هذا الجدل وأبرزه في مصنفات المتكلمين:

- طبيعة المسيحية والإسلام. فـ«التجذر التاريخي للإيمان المسيحي على امتداد ستة قرون سابقة للرسالة المحمدية وادعاء المسيحية الانتساب إلى الوحي النهائي الأكمل وصبغتها التبشيرية والكونية، عوامل هيأتها للتصادم مع الإسلام في توقه إلى استيعاب الأديان التي ظهرت قبله وتجاوزها وجمع شتات الموحدين على اختلاف أجناسهم وألوانهم تحت راية خاتم الأنبياء»[2].
- وجود جاليات مسيحية في البلاد الإسلامية.
- اصطدام المسلمين في بلاد الشام بمسيحية عقلية فلسفية متسلحة إلى أكبر حد بالمنطق[3].
- الصراع السياسي والعسكري بين الإسلام وبيزنطة.

نلاحظ إذن أن مجادلة المسلمين للنصارى ـ وغيرهم ـ لم تكن هدفاً في حدّ ذاتها، بل إن ظروف المسلمين الذاتية والتطور التاريخي الذي عاشوه ورغبتهم في دعم إيمان المؤمنين وحرصهم على وحدة المسلمين وصفاء عقيدتهم كانت بالنسبة إلى المتكلمين العوامل التي دفعتهم إلى الرد على النصارى. وذلك يعني بالأساس أن هذه الردود لا تفترض بالضرورة أن النصارى قد هاجموا الإسلام؛ ومما يدعم ما ذهبنا إليه أن تفحّص ردود المتكلمين على النصارى يفضي إلى اكتشاف أن هذه الردود لا تحتوي على أية دعوة أو إلزام للنصارى باعتناق الإسلام، بل إن تركهم على دينهم وعدم إجبارهم بالقوة على دخول الإسلام لهو مما يفتخر به المتكلمون[4]. وهذا التسامح في التعامل مع النصارى قد جرّ على المتكلمين نقمة قطاع عريض من المسلمين وخاصة الفقهاء، إذ اتهموهم بالتأثر بعقائد النصارى عوض

(١) نفسه، ص ص١١٣ ـ ١١٤.
(٢) نفسه، ص١٣.
(٣) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ١/ ٩٢.
(٤) عبد المجيد الشرفي، **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى**، ص٥٢٤.

التأثير فيهم، ووصل الأمر إلى حدّ الحديث عن دور النصارى في نشوء بعض الفرق الإسلامية.

إن الأمر هنا على غاية من الأهمية. فإذا كان الفقهاء قد دعوا في مصنفاتهم الفقهية إلى جهاد النصارى - في إطار جهاد كل من لم يكن مسلماً - وقدّموا دواعي هذا الجهاد ووسائله وأهدافه، فإن المتكلمين لم يهتموا بهم (النصارى) إلا عرضاً. ولكن ذلك لا يمنع من القول بأن الموقفين - على تباعدهما - يتكاملان ولو بطريقة غير مباشرة وذلك في مستوى الغايات: فلمواجهة الأديان التي اصطدم بها الإسلام منذ بداياته تحتّم عليه «تكييف سلاحه في كل مرة لخرقها، فحصر اليهودية في الفئات المؤمنة بَعْدُ بها بدون صعوبة تذكر لأنها ليست ديانة تبشيرية، وقاوم ديانات الفرس بالترغيب والترهيب (...). أما المسيحية فقد تحتم عليه تحييدها في مرحلة أولى بقطع صلاتها بمراكز النفوذ السياسي والديني خارج دار الإسلام وبترسيخ الخلافات التي تفرّق بين كنائسها، ثم التفت إلى مستوى التنظير فيها وكان مزدهراً إلى حد بعيد فعمل على زعزعة أركانه فكانت الردود على النصارى»[1].

وفي الختام نؤكد ما بيناه سابقاً من أن مبحث الجهاد والكتابة في الجهاد ليس من اختصاص المتكلمين، وأن دعوتهم إلى جهاد أهل الأهواء والبدع ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بأوضاع المسلمين الداخلية في القرنين الرابع والخامس للهجرة، وهذا ما حدا بابن خلدون إلى القول بأن المسلمين في عصره (القرن الثامن الهجري) ليسوا في حاجة إلى علم الكلام لانتفاء الضرورة الداعية إلى ذلك: «إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا»[2].

(١) نفسه، ص ص ٥٢٢ - ٥٢٣.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ٢/٥٦٧.

الباب الثالث

موقف الصوفيّة

«من جاهد نفسه أُعطِيَ ثوابَ الصّابرين المجاهدين».
أبو طالب المكّي، **قوت القلوب**، ج٣، ص٤٧

مقدمة

اتجه كثير من الباحثين وخاصة المستشرقين منهم إلى أن التصوف الإسلامي وليد عوامل خارجية بعيدة عن البيئة الإسلامية. فمنهم من أرجعه إلى أصل هندي، ومنهم من قال بأنه نتيجة تأثر المسلمين بالرهبنة المسيحية، ومنهم من قال إنه رد فعل العقل الآري ضد دين فرضه "الغزاة" المسلمون فرضاً. ولكن هناك من خالف هؤلاء جميعاً وذهب إلى أن التصوف الإسلامي نابع من البيئة الإسلامية. والصوفية أنفسهم يعتقدون أن طريقتهم هي من صميم القرآن والسنّة، وأنها مبنية على سلوك الأنبياء والأصفياء وأخلاقهم(١).

ونحن إذا تتبعنا تاريخ التصوف في الإسلام نرى أنه جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه ومظهر من مظاهر هذا الدّين. فقد ظهرت بذوره الأولى في نزعات الزهد التي سادت العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري، وكان قوام هذه النزعة الانصراف عن الدنيا ومتاعها والعناية بأمور الدّين ومراعاة أوامر الشريعة. ثم إن الحروب الدّامية وخاصة حروب عليّ ومعاوية وقمع الأمويين لخصومهم أدخلت الرعب في قلوب المسلمين، وأحدثت القلق وقضت على كل شعور بالأمان، وحركت في الناس الميل إلى العزلة والفرار من الحياة طلباً للسلامة وراحة الضمير.

I ـ التصوف في القرنين الرابع والخامس للهجرة

في القرنين الثالث والرابع للهجرة وصل التصوف إلى مرحلة النضج، وأخذت المسائل الصوفية التي ظهرت أول الأمر غامضة ساذجة تتضح وتدقّ. ذلك أن العناصر الخارجية التي بدأت تتسرب إلى الإسلام منذ القرن الثالث للهجرة أخذت تنفذ إلى التصوف وتتفاعل معه.

ومن الموضوعات التي تطرقت إلى التصوف أن روح أحكام الشريعة وباطنها أهم من

---

(١) حول مختلف النظريات التي قيلت في أصل التصوف انظر: أبو العلاء عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، مصر، دار المعارف، ط١، ١٩٦٣، ص٥٩ وما بعدها.

شكلها وصورتها الظاهرية، وأن النية مقدمة على العمل، وأن السنّة خير من الفرض، وأن الطاعة خير من العبادة. وقد أثارت هذه الأقوال انتباه الناس وخاصة طبقة الفقهاء الذين عدّوا هذه الأقوال خطراً على المجتمع والدّين[١]. كما جرّت عليهم أقوالهم في المحبة والاتحاد والحلول سخط الفرق الإسلامية الأخرى. وكان من نتائج هذا الصراع أن أخذ كبار الصوفية يهتمون بالتأليف والتصنيف للدفاع عن أنفسهم. وكان القرن الرابع بداية تدوين علوم التصوف فظهر كتاب **اللمع** للسرّاج (ت٣٧٨هـ)، وكتاب **التعرّف** للكلاباذي (ت٣٨٠هـ)، و**قوت القلوب** للمكّي (ت٣٨٦هـ).

في القرن الخامس الهجري تركّزت الحركة الصوفية بصفة خاصة في خراسان[٢] التي أصبحت أكبر مركز للتصوف في العالم الإسلامي. فقد ظهر فيها أشهر متصوفة القرن، ومن أبرزهم: أبو عبد الرحمن السلمي (ت٤١٢هـ)، وأبو نعيم الأصفهاني (ت٤٣٠هـ)، وأبو القاسم القشيري (ت٤٦٥هـ)، وأبو الحسن الهجويري (ت٤٦٩هـ)، وعبد الله الأنصاري (ت٤٨١هـ)، وأبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ). وشهد هذا القرن بروز أبي سعيد بن أبي الخير (ت٤٤٠هـ) الذي ظلّ يعمل قرابة نصف قرن على نشر تعاليمه الصوفية في خراسان مستقراً في نيسابور تارة ومتنقلاً بين طوس وخرقان ومَرْو تارة أخرى، وتجمّع حوله المريدون من كل مكان ونال حظوة عند العامة والخاصة[٣]. وقد استقر صوفية القرن الخامس في "الخانقهات" التي بدأت في الانتشار منذ أواخر القرن الرابع الهجري. وكان هناك عدد كبير من هذه الخانقهات في خراسان والعراق وفارس وأنحاء كثيرة من إيران. ويعتبر أبو سعيد بن أبي الخير أول من أسّس نظام الخانقهات في الإسلام[٤].

الملاحظ في هذه الفترة أن حدّة الصراع بين الصوفية والفقهاء قد خفت، ذلك أن متصوفة القرنين الرابع والخامس للهجرة عملوا على إدخال التصوف في صلب الإسلام السنّي. وقد تُوّج هذا العمل بـ **إحياء علوم الدّين** للغزالي الذي أصبح مصدر التصوف السني بامتياز[٥].

---

(١) حول الصراع بين الفقهاء والصوفية انظر: أبو العلاء عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص١١١ وما بعدها؛ و**مقدمة ابن خلدون**، ج٢، ص٥٩٥.

(٢) انظر في هذا المجال: Jacqueline Chabbi, «Zuhd et Soufisme au Khorasan au IV/Xème Siéles», in: *«La Signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman»*, (Actes du 8ème congrés de l'union européenne des arabisans et islamisants), Aix-en-Provence, 1978, pp. 50-62.
وانظر كذلك للمؤلفة نفسها: «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorasan au III/IX et IV/Xème siècles», In: *S.I.*, XLVI, pp. 5-72.

(٣) الهجويري، **كشف المحجوب**، ص٣٧.

(٤) **نفسه**، ص٦٧.

(٥) نكلسون رينولد، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص٨٤.

II ـ موقف الصوفية من الجهاد

يلاحظ من يقرأ كتب التصوف في القرنين الرابع والخامس للهجرة مدى انشغال أصحابها بتردّي الأوضاع على جميع الأصعدة. فالناس «قد استخفّوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة، وركنوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتّباع الشهوات، وقلّة المبالاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان»[(١)]، بل إن القيم النبيلة زالت وحلّت محلّها قيم زائفة فأصبح الهوى شريعة الناس والنفاق زهدهم والتكبر عزّهم[(٢)]. وبعض الصوفية يقر بكل حزن وسخط بأنه كان يوجد ـ من المسلمين ـ في القرن الخامس الهجري من يجهل أحكام الشريعة جهلاً تاماً[(٣)]. وبالجملة فهم يرون أن الزمان ليس فيه آداب الإسلام ولا أخلاق الجاهلية ولا أحكام ذوي المروءة[(٤)].

هذا الوضع المتردّي كان حاضراً في تصور المتصوفة للجهاد، فالجهاد يتمثّل في طلب الحلال وفي العمل الصالح وفي طلب العلم.. إلخ. ويتمثّل أيضاً في مقاومة الفرق التي اعتبرت ضالة ومارقة، من معتزلة ومرجئة، وحشوية، وصوفية زائغين عن طريق الحق.

١) جهاد النفس:

أكد المتصوفة أن الرسول دعا إلى الزهد في الدنيا ونبذ الطيبات. وكثيراً ما ردّدوا أحاديث نبوية تقلّل من شأن الدنيا وترفع من شأن الزاهدين فيها، ولعل أشهر هذه الأحاديث قول الرسول «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[(٥)]. وعلى هذا الأساس فإن مقاومة شهوات النفس وإغراءات الدنيا عين الجهاد[(٦)]. والنفس[(٧)] في نظر الصوفية هي عدو الإنسان الأكبر الذي يجب مجاهدته ومحاربته والقضاء على كل مظاهره، وهي الشيطان الذي يقود الإنسان

---

(١) القُشيري، **الرسالة القُشيرية في علم التصوف**، القاهرة، ١٣١٩هـ، ص٣.

(٢) **كشف المحجوب**، ص١٩٩.

(٣) الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، ٧/١١٨٦.

(٤) **كشف المحجوب**، ص١٩٩؛ والسلمي (أبو عبد الرحمن)، **طبقات الصوفية**، تحقيق شربية، دار الكتاب العربي بمصر، ١٩٥٣، ص٣٠٣.

(٥) **صحيح مسلم**، كتاب الزهد والرقائق، باب «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»، الحديث رقم ٧٣٤٣، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٤، ج١٨، ص٢٩٤.

(٦) المكّي (أبو طالب)، **قوت القلوب**، القاهرة، المكتبة الحسينية بالأزهر، ط١، ١٩٣٢، ج٢، ص١٦٥.

(٧) المقصود بالنفس عند الصوفية النفس الحيوانية التي هي مركز الشّهوة والهوى ومنبع الشر والإثم لا الاسم المرادف للإنسان في جملته ولا مجموع الحياة الروحية فيه. انظر أبو العلاء عفيفي: **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص١٤٣.

إلى الكفر والمعصية، وهي مصدر الشر والجهل. ولذا أفاض الصوفية في الحديث عنها وعن آفاتها ونعتوها بأبشع النعوت، فهي امرأة غانية، وهي جرو ثعلب، وهي كلب أصفر، وهي أفعى، وهي جرذ... إلخ[1]. ولقد حمل الصوفية بكل عنف على الدنيا ونعتوها بأبشع النعوت، فهي تارة خنزيرة، وتارة أخرى عجوز شمطاء، وهي لا تزن عند الله جناح بعوضة. وحملوا أيضاً على كل ما من شأنه أن يشد النفس إلى متع الدنيا وشهواتها، فبالغوا في مجاهدتها، ولعل حكاية الراهب الرومي التي أوردها الهجويري تكشف عن قيمة جهاد النفس وصعوبته في الآن نفسه: فقد جاء عن إبراهيم الخوّاص[2] قوله: «سمعت ذات مرة أن ببلاد الروم راهباً مقيماً بالدير منذ سبعين سنة بحكم الرهبانية. فقلت واعجباً: "شرط الرهبانية أربعون سنة، بأي شرف أخلد هذا الرجل إلى الدير سبعين سنة؟" وقصدته فلما اقتربت من ديره فتح لي كوة وقال لي: "يا إبراهيم عرفت لأي أمر جئت. أنا لم أقم رهبانية في هذه السبعين عاماً بل لأن لي كلباً هائجاً [يقصد نفسه] فأقمت هنا أحرسه وأكفي الخلق شرّه"»[3].

لأجل ذلك يقول الصوفية إن الزاهدين في الدنيا يحبهم الله[4]، بل إن الجهاد نفسه هو حقيقة الزهد في الدنيا[5]. ومن جاهد نفسه أُعطيَ ثواب الصّابرين المجاهدين[6].

هذا الجهاد للنفس يشمل كل طيبات الدنيا. فعوَّدوا أنفسهم على الجوع الطويل والصوم الكثير[7]، لأن الشبع مدعاة إلى البغي «فلو كان قارون جائعاً لما بغى». كما أنهم رفضوا الملابس الفاخرة لأنها مدعاة إلى الكبر والمباهاة[8]. أما المرأة فهي في رأيهم «سبب جميع الفتن الدينية والدنيوية»[9]. وقد رُوي أن كثيراً من الصوفية والأصفياء رفضوا مناصب سياسية اقتُرحت عليهم لأنها مدعاة إلى الانزلاق نحو الدنيا وإثارة غضب الله عليهم[10].

هذه الدعوة الملحة إلى الزهد عبر جهاد النفس واعتبار ذلك حقيقة الجهاد لا يمكن فصلها عن الواقع السياسي والاجتماعي الذي تعامل معه المتصوفة: فالزهد في الدنيا وملذاتها إنما كان يعكس موقفاً من أخلاق العصر وقيمه ومؤسساته، وخيبة أمل كبيرة في

---

(١) **كشف المحجوب**، ص ص٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٢) هو إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل من أقران الجُنَيْد، تُوفي سنة ٢٩١هـ. انظر ترجمته في: **طبقات الصوفية**، ص٢٨٤٣؛ وفي **كشف المحجوب**، ص٣٦٥.

(٣) **كشف المحجوب**، ص٤٣٩؛ وانظر حكاية شبيهة بها في **الرسالة القُشيرية**، ص٥٤.

(٤) **قوت القلوب**، ٢/ ١٦٥.

(٥) **نفسه**، ن.ص.

(٦) **نفسه**، ٣/ ٤٧.

(٧) **كشف المحجوب**، ص٤٣٣.

(٨) **قوت القلوب**، ٤/ ٨٠ ـ ٨١؛ **كشف المحجوب**، ص٣٠٤.

(٩) **كشف المحجوب**، ص٦١٠.

(١٠) **نفسه**، ص ص٣٠٤ ـ ٣١٤.

كثير من الآمال الاجتماعية والسياسية[١]. والدعوة إلى الزهد إنما كانت في الحقيقة دعوة إلى أخلاق اجتماعية فاضلة، وحنين إلى العصر الذهبي للإسلام، عصر الصفاء. فوراء كل موقف زهدي ظاهرة أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية حمل عليها الصوفية وأنكروها ورأوا فيها "بدعة" كان الرسول قد نبّه إليها وحذّر منها[٢].

دعا الصوفية إلى عدم الاستجابة إلى دعوات السلاطين الظَلَمة إلى الطعام[٣] احتجاجاً على ظلمهم، ويقيناً أن أموالهم حرام وبيوتهم زخرف يُخفي خلفه رياءً وتكبّراً، وحرصاً على أن لا يدخل بطونهم حرام. ودعوا إلى الفقر احتجاجاً على أولئك «الذين يؤثرون الدنيا على الآخرة ويأكلون الدنيا بألسنتهم أكلاً، يقرّبون الأغنياء ويباعدون الفقراء»[٤]. ودعا الصوفية كذلك إلى رفض الزواج لأنه كما يقول الهجويري «في زماننا هذا لا يمكن أن تكون لأحد امرأة موافقة ليست لها رغبات زائدة وفضول وطلب محال»[٥]. ومجّدوا الكرم والجود والسخاء حتى لا يجرهم الحرص على المال إلى الاختصام، خلافاً للأغنياء البخلاء الذين «يعيشون ليأكلوا ولا يأكلون ليعيشوا»[٦]. وبالجملة فإنهم زهدوا في دنيا عصرهم لأنه كما يقول الغزالي «لم يبق من حلال بيّن سوى ماء دجلة والفرات»[٧].

إن زهدهم في الدنيا هو رفض للعصر وجهاد له. وهكذا ندرك الآن لماذا اعتبروا طلب الحلال جهاداً[٨]. ولماذا يُعدّ من غدا إلى المسجد يذكر الله كالمجاهد في سبيل الله[٩]. ولماذا يكون مصير من يطيع زوجته في ما تهوى نار جهنم[١٠]. ولماذا لا تقبل شهادة من أكل من طعام سلطان[١١]. ولماذا تعدّ كلمة حق عند سلطان جائر أفضل الجهاد[١٢]. ولماذا يُحشر التاجر الصّدوق يوم القيامة مع الصّديقين والشهداء[١٣].

---

(١) Mohamed Abdessalem: *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III/IX Siècle:* Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1977, p. 200.

(٢) الرسالة القُشيرية، ص٢٨؛ قوت القلوب، ٢/ ٩.

(٣) كشف المحجوب، ص٦١٢؛ قوت القلوب، ٤/ ٨٢.

(٤) قوت القلوب، ٢/ ٩.

(٥) كشف المحجوب، ص٦٠٩ ـ ٦١٠.

(٦) نفسه، ص٥٧٠.

(٧) إحياء علوم الدّين، ٥/ ٨٠٤.

(٨) قوت القلوب، ٤/ ٢٢١.

(٩) نفسه، ٣/ ١٣٥.

(١٠) نفسه، ٤/ ١٤٩.

(١١) نفسه، ٤/ ٨٢.

(١٢) الرسالة القشيرية، ص٥٢.

(١٣) قوت القلوب، ٤/ ١٨١.

٢) جهاد "المبتدعين":

انخرط صوفية القرنين الرابع والخامس للهجرة في الصراعات المذهبية التي كانت تشق المجتمع الإسلامي إذ نجدهم في مؤلفاتهم يدعمون حركة الإحياء السني، وذلك بالخوض في بعض القضايا الكلامية منتصرين لوجهة النظر السنية عامة والأشعرية منها بالخصوص[١]. ففي **الرسالة القشيرية** نجد رداً على المعتزلة في مسألة الجبر والاختيار[٢]، والقضاء والقدر[٣]، وفي **كشف المحجوب** اعتُبر المعتزلة كفاراً تبعاً لبعض مقولاتهم[٤]، وأصحاب ترهات تبعاً لبعض المقولات الأخرى[٥]. ونجد فيه أيضاً رداً على الحشوية[٦]. وفي **قوت القلوب** نجد رداً على الجهمية "الملحدة" لأنهم أجمعوا على أن الله لا يتكلم[٧] ورداً على الكرامية والخوارج[٨]، ورداً على المعتزلة في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين[٩]. كما أن هؤلاء المتصوفة قد أنكروا على بعض المنتسبين إلى التصوف مبالغاتهم، وإن من يقرأ مقدمتي **الرسالة القشيرية** و**كشف المحجوب** يقف على مدى أسف مؤلفيهما لانهيار التصوف في عصرهما، إلى درجة أن الهجويري ينعت "أدعياء الصوفية" بـ"الملاحدة"[١٠].

هذا الانخراط في الجدل المذهبي هو في النهاية موقف سياسي، فبعد أن جزت الخلافة العباسية الفقهاء والمتكلمين إليها لدعمها جاء دور المتصوفة لدعم السنة في مواجهة «أولئك الذين أفسدوا الشريعة بمبالغاتهم»، والمعنيون هنا هم الإسماعيلية والقرامطة أساساً.

لم يعد المرء يسمع في القرنين الرابع والخامس للهجرة عن صوفية وزهّاد يرابطون بالثغور ويحرّضون على الجهاد، خلافاً للزهاد والمتصوفة الأوائل الذين كانوا يرابطون

---

(١) حول علاقة علم الكلام الأشعري بالتصوف انظر: Nejib Ayed: *Kalam et Tasawwuf: Essai sur les rapports entre Al-Ash'ariya et le Sufisme à travers l'oeuvre d'Abul-Quasim-al-Kushayri,* Thèse de doctorat de 3ème cycle, Université de Paris, Sorbonne, Paris IV.

(٢) **الرسالة القشيرية**، ص٤٦.
(٣) **نفسه**، ن.ص.
(٤) **كشف المحجوب**، ص٤٤٧.
(٥) نفسه، ص٥٢١.
(٦) **نفسه**، ص٤٤٧.
(٧) **قوت القلوب**، ٣/ ١٣١.
(٨) **نفسه**، ٣/ ١٩١.
(٩) **نفسه**، ٣/ ١٩٧.
(١٠) **كشف المحجوب**، ص ص٤٥٣ و٤٧٥ و٥٠٠.

بالثغور ويدعون إلى الجهاد، ويحرّضون عليه، ويغزون، ويستشهدون في سبيل نشر الإسلام[1]. ولعل اسم عبد اللّه بن المبارك يظل الاسم الأكثر تداولاً في هذا المجال[2].

لا شك في أن التحول السياسي والاجتماعي العميق الذي عرفه المجتمع الإسلامي في القرنين الرابع والخامس للهجرة وتردّي أوضاع الخلافة، كل ذلك جعل الصوفية يقتنعون ـ مثلما اقتنع الفقهاء والمتكلمون ـ بأن السيف لا يمكن أن ينصر الشريعة ويحفظ بيضة الإسلام، وأن الجند لا يرجى منهم ذلك، فخلاص الإسلام والمسلمين لا يتمّ إلا عن طريق أولياء الله وبفضل دعواتهم. وإننا نجد في مؤلفاتهم حكايات عديدة عن أفراد وأقوام أسلموا بفضل مواعظ الزهاد والأولياء وكراماتهم[3]، في الوقت الذي عجز فيه الجند حتى عن رد الروم وحماية الثغور. بل إن الصوفية اعتبروا ما حل بالمسلمين من ذلّ وهوان عقاباً من الله لهم، فقد ظلم المسلمون أنفسهم فابتلاهم الله بالروم[4]. لذلك عدّوا كل شيء مرتهناً بأولياء الله، فالأمطار تمطر ببركتهم، والنبات ينبت بصفاء أحوالهم، والمسلمون ينتصرون على الكفار بهمتهم[5]، أي إن خلاص الإسلام والمسلمين لا يكون إلا بتقوية العقيدة وتنقيتها من البدع والضلالات. لذلك رأوا أن البلدان لا تفتح بالسيوف ولكن بقوة الصلوات وحرارتها[6]. وفي هذا الإطار تتنزل رحلاتهم وسياحاتهم في بلاد الكفار لنشر الإسلام وللتبشير بالخلاص وكذلك إقاماتهم في المساجد والخانقهات يطيلون من الصلوات والدعاء.

نلاحظ إذن في موقف الصوفية من الجهاد وجود مرحلتين، ولعل خير ما يعبّر عنهما هذه الأبيات التي بعث بها عبد اللّه بن المبارك حين كان مرابطاً بطرسوس إلى الفضيل بن عياض (ت١٨٧هـ) وقد كان مقيماً بالحَرمَيْن: (من الكامل).

يَا عَابِدَ الحَرَمَيْنِ لَوْ أَبصَرْتَنَا لَعَلِمْتَ أَنَّكَ بالعِبادَةِ تَلْعَبُ
مَن كانَ يَخضِبُ جِيدَهُ بدُموعِهِ فَنُحُورُنَا بِدِمائِنَا تَتَخَضَّبُ

---

(١) الأصفهاني (الحافظ أبو نعيم)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مصر، مطبعة السعادة، ط١، ١٩٣٨، ج٧، ص٣٦٩؛ ج٨، ص٢٦٥؛ ج٩، ص٣١٧.. إلخ.

(٢) هو أبو عبد الرحمن عبد اللّه بن المبارك. ولد بمرو سنة ١١٨هـ، رحل إلى الشام ورابط بالثغور، توفي سنة ١٨١هـ. انظر ترجمته في: **حلية الأولياء** ٨/ ١٦٢ وما بعدها؛ وفي **كشف المحجوب**، ص٣٠٧؛ وفي **الفهرست** لابن النديم، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٨، ص٣١٩.

(٣) **كشف المحجوب**، ص ص٤٥٦ ـ ٤٥٧ وص٤٦٨؛ **الرسالة القشيرية**، ص ص١١٢ ـ ١١٣؛ **حلية الأولياء**، ١٠/ ٣٣٠.

(٤) تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٢/ ١٨٢.

(٥) **كشف المحجوب**، ص٤٤٧.

(٦) Louis Massignon, «Le mirage bysantin dans le miroir bagdadien d'il y a 1000 ans», In: *Opéra Minora*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, T. 1, p. 137.

أَوْ كَانَ يُتْعِبُ خَيْلَهُ فِي بَاطِلٍ ... فَخُيُولُنَا يَوم الصَّبِيحَةِ تَتْعَبُ
رِيحُ العَبِيرِ لَكُمْ وَنَحنُ عَبِيرُنَا ... وَهَجُ السَّنَابِكِ والغُبَارُ الأَطْيَبُ
وَلَقَدْ أَتَانَا مِنْ مَقَالِ نَبِيِّنَا ... قَولٌ صَحِيحٌ صَادِقٌ لاَ يَكْذِبُ
لاَ يَسْتَوِي غُبَارُ خَيْلِ الله فِي ... أَنْفِ امْرِىءٍ وَدُخَانُ نَارٍ تَلْهَبُ
هَذَا كِتَابُ الله يَنْطِقُ بَيْنَنَا ... لَيْسَ الشَّهِيدُ بِمَيِّتٍ لاَ يَكْذِبُ[1]

خاتمة الباب الثالث

إذا كانت مواقف الفقهاء من الجهاد قد أثارت لدينا بالأساس مشكلة الواقعية والمثالية، وإذا كانت مواقف المتكلمين قد أوقفتنا على مدى عرضية مبحث الجهاد لدى علماء الكلام، فإن مواقف الصوفية من الجهاد كما عرضناها تثير مسائل مختلفة تماماً. فالجهاد الذي دعا إليه الصوفية وفصّلوا فيه الحديث يختلف عن الجهاد كما كان يراه الفقهاء والمتكلمون وذلك من حيث المنطلقات والوسائل والغايات.

إن الجهاد لدى الصوفية لا يتعلق بمحاربة الكفار لنشر دين الله وجعل يد الله هي العليا، وإنما يتعلق بمحاربة أهواء النفس وشهواتها حتى تتطهّر من كل الأعراض والشرور وتصل إلى مرحلة الكمال. وإذا كان الأمر كذلك فإن وسائل هذا الجهاد هي الرياضات النفسية من مبالغة في الصوم ومن صلاة ومن تجويع للنفس وإذلالها بالزهد في الدنيا وملذّاتها. وفي حين تردد الفقهاء في تحديد الوضعية "القانونية" للجهاد هل هو ركن من أركان الإسلام أم هو مجرد شعيرة من الشعائر، اعتبر الصوفية مجاهدة النفس ركناً أساسياً في أي تجربة صوفية. بل إن التصوف مفهوماً وممارسة لديهم لا يصح بدون جهاد النفس.

هذا الاختلاف الجذري في الموقف من الجهاد مفهوماً ووسائل وغايات إنما هو في الحقيقة مظهر من مظاهر خلافات أعمق وأشمل؛ إنه خلاف متعلّق بنظرة كل فريق منهما إلى الشريعة نفسها وإلى كيفية فهمها والتعامل مع أوامرها ونواهيها ومقاصدها. إنه خلاف متعلق بكيفية التعامل مع النص القرآني، وبالتالي فهو خلاف في فهم الوجود ومنزلة الإنسان في هذه الحياة والغاية من خلقه.

١) في تاريخ التصوف:

يتفق المؤرّخون والدّارسون المهتمون بالتصوف على أن النزعات الزهدية التي عرفها المسلمون الأوائل قد مهدت لبروز التصوف. وهي نزعات ميّزت سلوك الرسول وأغلب

---

(١) عبد الله بن المبارك، كتاب الجهاد، صيدا ـ بيروت، المطبعة العصرية، ١٩٨٨، ص١١.

الصحابة. وترتكز هذه النزعة الزهدية أساساً على العبادة والإعراض عن زخرف الدنيا وعلى الزهد في ما يقبل عليه الجمهور. هذا السلوك يجد مرتكزه الأساسي في القرآن إذ هو يوفّر للمؤمن حياة مادية دنيوية عادية وأخرى روحية. غير أن هذا السلوك، مهما بالغ أصحابه في العبادة والإعراض عن شهوات الدنيا، لم يكن ليجعلهم متميزين عن عموم المسلمين تميزاً ظاهراً، بل إن تطور الزهد إلى التصوف هو الذي جعل بعد ذلك من الصوفية جماعة ذات خصائص متميزة. هذا التطور بدأ منذ التحولات الهامة التي عرفها المجتمع الإسلامي انطلاقاً من خلافة عثمان بن عفان. وهي تحولات لخّصها ابن خلدون في «فشوّ الإقبال على الدنيا»[1]. ونفهم من ذلك غرق المجتمع الإسلامي في حياة البذخ نتيجة اتساع الفتوحات وكثرة الغنائم، وصراع المسلمين على الخلافة وما تبع ذلك من حروب وفتن وسفك دماء... وكانت نتيجة ذلك أن قامت في نفوس الأتقياء ثورة داخلية هي نزاع بين نفس لا تزال على إيمان غضّ قويّ ودنيا مقبلة عليهم بشهواتها ومباهجها[2]. وباتصال المسلمين بشعوب وحضارات لها باع في «عالم الزهد والتصوف» بدأ ينشأ علم متميز له قواعده وأصوله وغاياته وهو علم التصوف.

في القرن الثالث الهجري أصبح التصوف علماً مستقلاً عن العلوم الأخرى من فقه وحديث وكلام. فمنذ بداية ذلك القرن حدث تحوّل في موقف بعض العلماء باتجاه مذهب خاص يتميز عن علوم المحدثين والفقهاء والمتكلّمين. وما أن انتصف القرن الثالث حتى تكوّن التصوف باعتباره ميداناً جديداً موضوعه "التوحيد" أو العرفان، ومنهجه الزهد، وغايته الاتصال أو الفناء في الله. وأول من عبّر عن هذا التحول المحاسبي (ت٢٤٣هـ) بقوله: «مضت عليّ ثلاثون سنة لم أسمع فيها شيئاً إلا من رأسي ثم دارت عليّ ثلاثون أخرى لم أسمع فيها شيئاً إلاّ من الله»[3].

هذا العلم الجديد ينبني على فهم خاص للقرآن وطريقة خاصة في تفسيره وتأويله. وكان أصحابه يتطلّعون بذلك إلى بناء مجتمع حسب تصور جديد وطراز خاص في الحياة يختلف عن مجتمع الفقهاء والمتكلمين. وهذا التمييز هو ـ في اعتقادنا ـ الذي أثار حفيظة علماء الإسلام وخاصة الفقهاء ضد التصوف ورجالاته، وأثار كذلك معارك كبيرة بينهم. ويكفي أن نذكر هنا أزمة الوعي الكبرى التي أحدثها الحلاّج في المجتمع الإسلامي لمدة طويلة جداً. وهذا التميّز هو نفسه الذي جعل دارسي التصوف المعاصرين يختلفون في تقييم

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ٢/ ٥٨٤.

(٢) أبو العلاء عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص٧١.

(٣) الحارث المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، ص٢٠. نقلاً عن علي حرب، **التأويل والحقيقة**، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥، ص٢٧٤.

حركة التصوف من حيث النشأة والأبعاد. فمن قائل إن التصوف الإسلامي يعتبر امتداداً لرسالة المسيح في العالم الإسلامي (موقف المدرسة الفرنسية ويمثّلها بالخصوص لويس ماسينيون Louis Massignon وهنري كوربان Henry Corbin)، إلى قائل إن التصوف الإسلامي قد تأثر كثيراً بالتصوف المسيحي وأثّر فيه (المدرسة الإسبانية)، بينما ذهب المستشرق الإنجليزي براون Brawen إلى أن التصوف كان سلاحاً من بين الأسلحة التي حارب بها الفرس العرب للقضاء عليهم[١].

٢) في علم التصوف:

في الفكر الصوفي الغاية من خلق الإنسان ليست العبادة وإنما المعرفة، معرفة الله، ويستند الصوفية في ذلك إلى الحديث القدسي التالي: «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»[٢] وتفسير ذلك أن الله قد قام بحركة "نزول" نحو الكون وأودع فيه أسرار الألوهية، وهذه الأسرار لئن كانت متفرّقة في الكون فهي مجتمعة في الإنسان. ولذلك إذا أراد الإنسان معرفة ربّه فعليه أن يعرف نفسه: (اعرف نفسك تعرف ربّك). إلا أن هذه المعرفة تصطدم بالأحجبة المادية الدنيوية التي تغلّف النفس البشرية نتيجة وجودها في عالم المادة (الدنيا). ولكي يصل الإنسان إلى معرفة نفسه على حقيقتها وبالتالي معرفة الله، عليه أن يقوم برحلة "صعود" لإزالة هذه الأحجبة[٣].

هذا التصور لغائية الوجود الإنساني يختلف اختلافاً جذرياً عن تصورات الفقهاء، ففي حين تستهدف حركة الوحي في نظر الفقهاء الإنسان خاصة باعتباره عضواً في جماعة، ومن ثم تستهدف إعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الإنسان ولإشباع حاجاته المادية والروحية، فإن الحركة الإنسانية في التصورات الصوفية هي حركة للخلاص الذاتي الفردي بمعانقة المطلق والفناء فيه[٤].

إن قدر الإنسان في تصور الصوفية يتمثل إذن في مدى قدرته على تحقيق الخلاص الفردي وذلك بتجاوز ظاهر الأشياء إلى باطنها. وهذا الخلاص لا يتمّ إلا بـ"جهاد النفس". وهذا الجهاد يمر حتماً عبر نبذ الدنيا بكل إغراءاتها وشهواتها باعتبارها كدراً يخفي الحقيقة التي يسعى الإنسان إليها. وإذا كان هذا هو تصور الصوفية لغائية الوجود الإنساني، فإن من

---

(١) د. سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣/ ٣٨٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣، ص٢٠٦.

(٣) لمزيد التفصيل انظر: *Qu'est ce qu'une révolution religieuse?* op. cit., (ch. III).

(٤) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص٢٤٥.

الطبيعي أن ينظروا إلى القرآن من زاوية تختلف عن زاوية نظر الفقهاء والمتكلمين، كما أنّ من الطبيعي أن يحصل التصادم بين الفريقين. فالفقهاء اعتبروا الصوفية مبتدعة وزنادقة لأنهم - في عرفهم - يعملون على تعطيل الشّرع وتحريف آي القرآن. أما الصوفية فإنهم اعتبروا الفقهاء مجرد مشتغلين بعلوم دنيوية لأنهم لم يأخذوا من القرآن إلا ظاهره الذي يخفي دوماً الحقيقة.

هذا التصادم بين الفريقين برز بوضوح في موقف الطّرفين من الجهاد. ونحن هنا لن نعيد طبعاً استعراض الموقفين ولكننا نعرض بعض الاستنتاجات التي اتضحت لنا من خلال المقارنة بين الموقفين:

أ) رغم أن بعض الفقهاء قد تحدّثوا عن "جهاد النفس" باعتباره مظهراً من مظاهر الجهاد لديهم، ورغم أن بعض الصوفية قد رابطوا بالثّغور وجاهدوا بالسيف، فإننا نسجل اختلافاً جذرياً في مفهوم الجهاد لدى الفئتين. فإذا كان الجهاد لدى الفقهاء هو في سبيل الله، فإن الجهاد لدى الصوفية (جهاد النفس) هو في سبيل الإنسان وفي سبيل خلاصه في الدنيا والآخرة. وقد ذهب الغزالي إلى اعتبار الجهاد المسلّح مجرد حركة دنيوية الغاية منها حفظ النّسل والنفس. يقول: «وأمّا جهاد الكفار وقتالهم فدفعاً لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب المعيشة والديانة اللتين بهما الوصول إلى الله»[1]. وهو ما كان ذهب إليه إخوان الصّفا إذ اعتبروا أن جهاد الكفار هو لأسباب دنيوية[2]. هذا الموقف من "جهاد الفقهاء" مرتبط بتعامل الصوفية مع القرآن، من ناحية، وبموقفهم من الفقه من ناحية ثانية، إذ اعتبروه مجرّد علم دنيوي.

ب) إن تشديد الصوفية في القرنين الرابع والخامس للهجرة على أهمية العلم ونبذهم الشديد لمن أسموهم بعلماء السوء واعتبارهم طلب العلم جهاداً[3]، إنما هو في وجه من وجوهه رفض لعلوم الظاهر وخاصة الفقه ودعوة إلى العلم الحقيقي وهو علم التصوف.

ج) إن موقف المستشرق الإنجليزي براون Brawen القائل بأن التصوف هو رد فعل العقل الآري على دين فرضه "الغزاة"، وإذا ما تركنا جانباً ما قد يوحي به من تحامل على الإسلام، فإنه موقف لا يجانب الصواب. فموقف الصوفية من الشريعة - هذا الموقف المتميّز جداً - ألا يُعدّ موقفاً من أحكام الشريعة نفسها؟ ودعوة إلى "جهاد" هذه النظرة إلى الوجود؟[4].

---

(١) **جواهر القرآن**، مصر، مطبعة كردستان العلمية، ط١، ١٣٢٩هـ، ص٢٠.

(٢) **الرسائل**، تصحيح خير الدين الزركلي، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨، ج١، ص٢٨٨.

(٣) انظر على سبيل المثال: **قوت القلوب** ١/ ١٩٧ - ١٩٨؛ **كشف المحجوب**، ص٣٥٤.

(٤) نشير هنا إلى عبارات عديدة استعملت في الحديث عن التصوف ولها علاقة بطريقة أو بأخرى بموقف الصوفية المتميز من الشريعة: فقد اعتبر ابن خلدون التصوف «علماً حادثاً في الملّة» (**المقدمة** ٢/ ٥٨٤). =

د) إن العلاقة الوطيدة التي كشفنا عنها بين متصوفة القرنين الرابع والخامس للهجرة والسلطات السياسية السنيّة والتي برزت في دعوة الصوفية إلى جهاد "المبتدعين والزنادقة" ليست سوى مرحلة من مراحل تطور التصوف ومظهر من مظاهر تأثّره بالواقع السياسي والاجتماعي (انظر الباب الرابع من هذا الكتاب).

هـ) هذا الاختلاف الجذري بين الفقه والتصوف الذي أفضى في كثير من الأحيان إلى التصادم بين الفقهاء والمتصوفة قد ألقى بظلاله على تقويم الدّارسين المعاصرين للحضارة العربية الإسلامية. فبعضهم اعتبر هذه الحضارة حضارة فقه[1]، والبعض الآخر اعتبرها حضارة تصوّف[2].

= واعتبره أبو العلاء عفيفي "ثورة روحية" واعتبره آخرون "حركة انقلابية".. إلخ.

(١) هذا الموقف يمثّله أساساً محمد عابد الجابري في مجمل مؤلفاته، كما أن شاخت J. Schacht يعتبر الفقه روح الحضارة الإسلامية. انظر: *Esquisse*.., op. cit., p. 9.

(٢) هذا الموقف يمثّله علي حرب في كتابه: **التأويل والحقيقة**، انطلاقاً من اعتباره الحضارة الإسلامية حضارة نص مقابل تميّز الحضارة الغربية بالعقل (اللوغوس). انظر مقالته ضمن الكتاب المذكور بعنوان «الحقيقة والمجاز»، كما يذهب إلى نفس التقييم المفكّر الإيراني درويش شاياغان، انظر: **ما هي الثورة الدينية؟** م.س.

الباب الرابع

من الهجرة إلى الدّعوة إلى الدّولة

«وقد رُوينا عن رسول الله ﷺ: كلّ واحد من المسلمين على ثغر من ثغور الإسلام. فإن ترك المسلمون فاشدُدْ لئلاّ يُؤتى الإسلام من قِبَلِكَ».

أبو طالب المكّي، **قوت القلوب**، ج٣، ص١٧٤.

تمهيد

غياب جيوش الخلافة عن الثّغور، وغيبوبة الخلفاء عن ممارسة مهامّهم، وتسلّط الأمراء، ومثالية الفقهاء والمتكلّمين وتخلّيهم عن التلويح بالجهاد، وانكفاء الصوفية إلى رباطاتهم ورياضاتهم النفسية، والدعوة إلى مقاومة الفرق «الضّالة» واعتبار ذلك من صميم الجهاد، ولامبالاة العامة وعجزها وتقاتلها. إلخ، ذلك هو الانطباع الذي يخرج به الدارس لمسألة الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة. ومع ذلك فإن الاطمئنان إلى هذه النتيجة واعتبارها الحكم النهائي على مواقف العلماء المسلمين من الجهاد في هذه الفترة ليس بالعمل "العلميّ" لسَببين مُتّصِلَين:

١) منهجياً لا يمكن أن نقتصر على ما قاله هؤلاء العلماء في مسألة الجهاد خصوصاً في المصنّفات الفقهية، كما لا يمكن إهمال الرّبط بين هذه المواقف والوضعية السياسية للخلافة العباسية في الفترة المذكورة. . هذه الوضعية التي لم تكن في النهاية سوى حصيلة لتطورات تاريخية. ذلك أن كل المذاهب الإسلامية هي مذاهب سياسية وتاريخها هو تاريخ سياسي. ولقد وقفنا على مدى ارتباط مواقف هؤلاء العلماء بتجاربهم السياسية المتخفية دوماً وراء مذاهبهم.

٢) من هذا المنطلق فإن كل ما يحدث في الإسلام من حراك سياسي واجتماعي محكوم في مبدأ المطاف ومنتهاه بجدلية الديني والسياسي، وربما توضع مسألة الجهاد في صلب هذه الجدلية (الدّعوة/ الدّولة). ولقد انبرى كثير من الدارسين المعاصرين المهتمين بقضايا الإسلام يعيدون تقييم التاريخ والفكر الإسلاميين وفقاً لهذه الجدلية[١].

إذن ولكي تكتمل الصّورة لا بد أن نضيف أن تخلّي الخلافة العباسية عن القيام بالجهاد وتخلّي العلماء عن الدعوة إليه قد ارتبطا بأزمة هذه الخلافة. وكان من مظاهر هذه الأزمة تسلّط البويهيين ثم السلاجقة من جهة، واستفحال التشيع بكل أصنافه من جهة ثانية.

---

(١) انظر بالخصوص كتابات رضوان السيد (**الأمّة والجماعة والسلطة**)، ومحمد عابد الجابري (**العقل السياسي العربي**)، وهشام جعيّط (**الفتنة**)، وفهمي جدعان (**المحنة**).

أزمة الخلافة إذن هي الوجه الآخر للمسألة، ولا يمكننا أن نفهم لماذا خفتت روح الجهاد في تلك الفترة من دون أن نربط ذلك بهذه الأزمة، فمواقف العلماء من الجهاد هي في نهاية الأمر مواقف سياسية أي مواقف تهم الممارسات السياسية للخلفاء. وأي موقف من الجهاد هو في النهاية تقييم لهذه الممارسات. ولن يتسنى لنا ذلك من دون الإجابة عن مسألتين هامتين: كيف تطوّر تاريخ الجهاد في الإسلام حتى أفضى إلى هذه الوضعية من "اللامبالاة والاسترخاء"؟ وكيف ساهمت أزمة الخلافة العباسية في القرنين الرابع والخامس للهجرة في تحديد مواقف هؤلاء العلماء من الجهاد؟

المسألتان - كما سنرى - وجهان لعملة واحدة، فخفوت روح الجهاد في الفترة المعنية هو المظهر الأكثر تعبيراً عن أزمة الخلافة.

الواقع أننا قد وضّحنا ولو ضمنياً هذه العلاقة إذ بيّنا أن هؤلاء العلماء كانوا منشغلين بوضعية الخلافة: ففقهاء الشيعة ومتكلّموها كانوا يرون فيها شراً لا بد أن "يجاهد"، في حين كان علماء السنّة يتشبثون بها ويدعمونها، ويرون المصلحة في جهاد كل أعدائها الداخليين "أصحاب البدع والحوادث". بل إن كل عمل يقوم به المسلم - كما هو الشأن لدى الغزالي ولدى الصوفية - لتدعيم هذه الخلافة هو جهاد. إلا أن المسألة في رأينا ليست بمثل هذا الوضوح والتبسيط وإلا فإنه لا يبقى لنا إلا أن ندين هؤلاء العلماء كما فعل أحد الدارسين المعاصرين في شأن الغزالي عندما أبدى تعجبه «من رجل يستعظم أن يقول مسلم إن الخلود في الآخرة إنما هو بالروح ولا بالجسم فيكفّره ويؤلّف الكتب في تفنيد رأيه، ثم يرى المسلمين كلهم مهدّدين بالفناء، ويرى الإسلام نفسه معرّضاً للاستئصال في بقعة واسعة كريمة من بقاع العالم الإسلامي، وفي العالم، فلا يرفع يده بإشارة ولا يفتح فاه بكلمة»(١). إن الأحداث السياسية الكبرى من حجم الجهاد لا تفصل فيها عادة إرادة الأشخاص ورغباتهم وحدها، بل إن الظروف الموضوعية التي تكتنف الحدث هي التي تملي في الغالب نوع الموقف وطريقته.

للبحث في المسألة ليس أمامنا سوى التاريخ مجالاً.

I - من الهجرة إلى الدعوة

«لا هجرة بعد اليوم ولكن جهاد ونيّة، وإذا استُنفرتم فانفروا»(٢). هذا الحديث النبوي

---

(١) عمر فرّوخ، **ملتقى الغزالي**، م.س، ص٣٠١.

(٢) سنن **الترمذي**، كتاب السّير، باب ما جاء في الهجرة، الحديث رقم ١٥٩٠، ج٤، ص١٢٦. وسنن **النسائي**، كتاب البيعة، باب ذكر الاختلاف في انقطاع الهجرة، ج٧، ص١٤٦؛ وانظر كذلك: **سنن أبي داوود**، تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، كتاب الجهاد، باب =

الذي يتداوله المحدثون والإخباريون بكثرة يشكل مضمونُهُ مرحلة فاصلة في تاريخ الإسلام. "اليوم" هو يوم فتح مكّة (٨هـ/ ٦٢٩م) ومع فتح مكّة تنتهي مرحلة وتبتدىء مرحلة أخرى. كانت المرحلة السابقة مرحلة تأسيس الدولة وتشكيل الجماعة الأولى للأمة، ولم يكن وقتها مطلوباً من المسلمين سوى أن يهاجروا إلى يثرب لتدعيم الجماعة والتمكين لها استجابة لدعوة الرسول. وأصبحت الهجرة بذلك مقياس الإيمان والإسلام. جاء في **مسند** ابن حنبل: «حدّثنا وكيع حدّثنا إسرائيل عن سمّاك بن حراك عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس: "كنتم خير أمّة أخرجت للناس" فقال: هم الذين هاجروا مع النبي ﷺ من مكّة إلى المدينة»[1]. كما جاء في **صحيح** مسلم أن الرسول قال لعمرو بن العاص لما أسلم واشترط أن تغفر ذنوبه السابقة: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله؟ وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها؟ وأن الحج يهدم ما كان قبله؟»[2]. وذكر الشّيباني في باب هجرة الأعراب «أن من أسلم من الأعراب فعليه أن يثبت اسمه في ديوان الغزاة ليكون مهاجراً. فقد كان المقصود بالهجرة في ذلك الوقت القتال»[3]. ولذلك «كانت الهجرة فريضة في الابتداء»[4]. ولعل اعتبار سعد بن خولة[5] رجلاً بائساً لأن الوفاة حضرته في مكّة ولم تحضره في يثرب (موطن الهجرة)، يوضّح قيمة هذا الحدث في تشكيل وعي الجماعة الإسلامية الأولى.

أما بعد فتح مكّة فقد أصبح المطلوب من المسلمين بعد سيطرة النبي على مكّة وأكثر أنحاء الجزيرة العربية أن يستعدّوا للجهاد أي لتحويل هجرتهم إلى الخارج لتوحيد العالم في أمّة جامعة. وانطلقت الفتوحات شرقاً وغرباً وكان مبدأ ذلك سنة ١٣هـ. وقد «قالوا لما فرغ أبو بكر رضي الله عنه من أمر أهل الردّة رأى توجيه الجيوش إلى الشام، فكتب إلى أهل مكّة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغّبهم فيه وفي غنائم الرّوم. فسارع الناس إليه من بين محتسب وطامع»[6]. فتمّ في خلافة أبي بكر (١١هـ - ١٣هـ/ ٦٣٢ - ٦٣٤م) فتح مناطق كثيرة من بلاد الشام. وفي خلافة عمر (١٣هـ - ٢٣هـ/ ٦٣٤ - ٦٤٣م) تمّ فتح بلاد فارس ومصر. ولما استخلف عثمان بن عفّان (٢٤هـ - ٣٥هـ/ ٦٤٣ - ٦٥٥م) كتب إلى معاوية، عامله على الشام والجزيرة وثغورها، يأمره أن يوجّه حبيب بن

= في الهجرة هل انقطعت، الحديث رقم ٢٤٨٠، ج٣، ص٤.

(١) **مسند ابن حنبل**، ٥/ ١١٢.

(٢) **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذلك الهجرة والحجّ، الحديث رقم ٣١٧، ج٢، ص٣١٩.

(٣) **شرح السّير الكبير**، ١/ ٩٤.

(٤) **نفسه**، ن.ص؛ وانظر كذلك: الشافعي، **الأم**، بيروت، دار الفكر، ج٣، ص١٦٩.

(٥) يكنّى أبا سعيد، كان من مهاجرة الحبشة الثانية، هاجر مع الرسول إلى يثرب. انظر ترجمته في: **طبقات** ابن سعد، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٣، ص ص٣١١ - ٣١٢.

(٦) البلاذري، **فتوح البلدان**، بيروت، دار اقرأ، ١٩٩٢، ص١٨٥.

مسلمة الفهري إلى أرمينية. «وكان حبيب ذا أثر جميل في فتوح الشام وغزو الروم»[1].

دولة الخلفاء الراشدين كانت إذن دولة فتوحات أي دولة ذات طابع عسكري. هذا التحول من الهجرة إلى الدعوة حتّم تحوّل المسلمين كلهم لخدمة هذا المبدأ. وكانت القبائل (مجموع الأمّة) مجنّدة للفتح وفي تأهّب دائم للغزو. وقد تواصلت هذه الفتوحات في العصر الأموي، وكان معاوية قد جدّد حركة الفتح بعدما انشغل المسلمون بالصراع الدموي على الخلافة. ففي عهده تمّ فتح جزيرة "أرواد"[*] قرب القسطنطينية (سنة ٥٤هـ)، كما تمّت (سنة ٤٩هـ) محاولة لفتح القسطنطينية، واستمرت بعده الفتوحات على يد القائدين الشهيرين مسلمة بن عبد الملك وقُتيبة بن مسلم باتجاه بلاد الروم بما فيها آسيا الصغرى، وتواصلت إلى حدود الربع الأول من القرن الثاني الهجري. وقد كان علماء المسلمين في تناغم تام مع السلطات السياسية في ما يتعلق بالدعوة، لهذا كان الرّباط بسواحل الشام والانطلاق إلى أقصى الشرق والغرب لنشر الدعوة في أصقاع الترك والقوط والروم مَثَلهم الأعلى. ولقد كانت الرّباطات بالشام تجمع إلى جانب المتطوعين كثيراً من العلماء والعبّاد والزّهاد، منهم أبو مسلم الخُولاني (ت٦٢هـ) وسعيد بن جُبيْر (ت٩٥هـ) وسعيد بن المُسيّب (ت١٠٥هـ) والحسن البصري (ت١١٠هـ) وأبو عمرو الأوزاعي (ت١٥٧هـ)[2].

هذا المجهود الحربي دعّمته السنّة، فقد رُويَ عن الرسول أنه قال: «من لقيَ الله بغير أثر من جهاد لقيَ الله وفيه ثُلمة»[3]، ورُوي عنه كذلك أن «أفضل الأعمال هي الصلاة لوقتها وبرّ الوالدين والجهاد في سبيل الله»[4]. وفي تلك الفترة بالذات انتشر الحديث المشهور الذي يأمر بالصلاة (الجماعة) خلف كل إمام والجهاد (الدعوة) مع كل سلطان[5].

II ـ من الدعوة إلى الدولة

في عام ١٣٢هـ/ ٧٤٩م تحولت دولة الإسلام من بني أميّة إلى بني العباس. «فجرى

(١) **نفسه**، ص٢٧٧.

(*) «جزيرةٌ في البحر قرب قسطنطينة غزاها المسلمون وفتحوها في سنة ٥٤هـ مع جنادة بن أبي أميّة في أيام معاوية». ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، بيروت، دار بيروت/ دار صادر، د. ت، م٥، ص١٦٢.

(٢) انظر ثبْتاً بأسماء العلماء المجاهدين المرابطين بالثغور في: أسعد الخطيب، **البطولة والفداء عند الصوفية**، ط٢، دمشق، دار الفكر، د.ت، ص٤٩ وما بعدها.

(٣) **سنن الترمذي**، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل المرابط، الحديث رقم ١٦٦٦، ج٤، ص١٦٢؛ **سنن ابن ماجة**: كتاب الجهاد، باب التغليظ في ترك الجهاد، الحديث رقم ٢٧٦٣، ج٢، ص٩٢٣.

(٤) **مسند ابن حنبل**، ٦/ ٣٢.

(٥) **سنن ابن ماجة**، كتاب الجنائز، باب الصلاة على أهل القبلة، الحديث رقم ١٥٢٥، ج١، ص٤٧٧؛ **شرح السّير الكبير**، ج١، ص١٥٦.

بسبب ذلك التحول سيول من الدماء. وذهب تحت السيف عالم لا يحصيهم إلا الله بخراسان والعراق والجزيرة والشام. وفعلت العساكر الخراسانية الذين هم المسودة كل قبيح. فلا حول ولا قوة إلا بالله»[1]. إن المتغيرات التي ستحصل في العصور العباسية ستكون بحجم هذه الدماء التي سالت وأكثر، وستكون فاتحة لصراعات دموية جديدة قاتلة بين المسلمين. وكان مبتدأ هذه التغيرات نقل عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد، وبذلك ابتعد مركز الخلافة عن مواطن الخطر البيزنطي. ثم تدعمت بضبط الجند وتحويله إلى جيش من المرتزقة المحترفين الذين يُسْلِمُون من دون أن يكون لهم الفهم الواضح والعميق لوضع الأمّة. وانتهت أخيراً بدخول البويهيين والسلاجقة بغداد وقضائهم على البقية الباقية من نفوذ الخلفاء.

وإذا ما استثنينا بعض إغارات الرشيد (فتح هرقلة سنة ١٩٠هـ) والمعتصم (فتح عمورية سنة ٢٢٣هـ) على بلاد الروم، فإن حالة من الاستقرار النسبي قد سادت علاقة المسلمين بالروم. فالمناوشات والمعارك التي كانت تقوم هنا وهناك من حين إلى آخر لم تؤدِّ إلى نتائج مهمة أو مكاسب بالنسبة إلى الطرفين. ولعل الأهم من ذلك هو تحول المسلمين إلى حالة من الدفاع ورد الفعل نتيجة انشغالهم بأوضاعهم الداخلية.

يمكن اعتبار حرب الأمين والمأمون وتبعاتها (هذه الحرب بدأت سنة ١٩٣هـ وتواصلت تأثيراتها إلى ما بعد سنة ٢٠٠هـ) بداية انشغال الخلافة العباسية عن البيزنطيين بسبب المشاكل الداخلية والتطورات الجديدة في المجتمع الحضري الذي فضّل الدّعة والاستقرار. فالمعتصم على سبيل المثال بنى مدينة سامراء بدون أسوار ولا تحصينات، وبسبب التنافر بين فرق الجند العربية والفارسية والتركية. هذه المشاكل الداخلية ستتعقد بكثرة الخارجين عن الخلافة والمشككين في شرعيتها والرافضين لها وكذلك المغامرين وذوي النزعات الانفصالية (بابك الخرمي - يعقوب بن الليث الصّفار - الزّنج - الزّيدية - القرامطة - الفاطميون إلخ...). وسيشتدّ الأمر في ما بعد عندما سيستقل كل أمير بما أُمِّر عليه، وبذلك تشتتت قوة المسلمين العسكرية حيث لم يعد الروم يواجهون قوة إسلامية واحدة بل قوى متعددة يتعاملون معها كلاً على حدة. وتبعاً لذلك جرى التخلي عن الثّغور وعمارتها وبالتالي عن الحرب. «وانثالت المصائب على الناس في ثغورهم وأنفسهم وأموالهم وأسعارهم وأبشارهم وسلاطينهم فُنسِيَت»[2]. ولمواجهة الزّحف البيزنطي اضطر الخليفة العباسي المعتمد إلى الاعتراف بدولة أرمينية سنة ٢٧٢هـ لعلّها تكون حاجزاً بين العباسيين والبيزنطيين. وتكرّر الأمر مع الخليفة المقتدر عندما ولّى سعيد بن حمدان الموصل وشرط عليه غزو الرّوم. هذا في مرحلة أولى، أما في المرحلة الثانية فإن الأمور

(١) الذهبي (شمس الدين أبو عبد الله)، **تذكرة الحفاظ**، حيدرآباد، ط٢، ١٣٣٣هـ، ج١، ص١٤٩.
(٢) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص١٦٦.

تردّت بصفة واضحة ومفجعة، إذ «ساءت النيات وفتحت الأعمال وارتفعت البركات ولَجّ الملوك في الاستئثار بالأموال والعامة في المعاصي على الأضرار، فهلك العباد وتلاشت البلاد وانقطع الجهاد»[1].

ورغم كل ذلك فإن العلماء وخاصة الفقهاء منهم ظلوا يذكّرون بمبدئية الجهاد وأنه ماض إلى يوم القيامة في حين انشغلوا عن ذلك بالأوضاع الداخلية للخلافة العباسية. فالماوردي انشغل بتثبيت أسس الخلافة والخليفة بإزاء التسلط البويهي ـ الشيعي، وكذلك فعل الباقلاني والقاضي عبد الجبار. والغزالي أوقف الكثير من جهوده على محاولة إثبات شرعية الخلافة العباسية بإزاء محاولات "الباطنية" النيل من هذه الشرعية. إن مقصدهم واضح هو تدعيم الدولة على حساب الدعوة. أما علماء الشيعة فكانوا "يجاهدون" الخلافة العباسية لإقامة دولتهم الشيعية (بالنسبة إلى الشيعة الإمامية)، ولجعل الخلافة الفاطمية تبسط نفوذها على كل المسلمين (بالنسبة إلى الشيعة الإسماعيلية).

إجماع أغلب العلماء على تدعيم الدّولة على حساب الدّعوة لم يُسكت الأصوات "الموازية" التي كانت تدعو إلى القيام بفريضة الجهاد خاصة وأن المسلمين يُغزَون في عقر دارهم.

III ـ جدلّية الدّعوة والدّولة

١ ـ في الجهاز المفاهيمي:

باديء ذي بدء وقبل أن نحاول تحسّس مظاهر جدلية الدعوة والدولة، لا بد من أن نضع القضية في إطارها العام وهو جدلية الديني والسياسي في الإسلام. فما هو المقصود بالديني؟ وما هو المقصود بالسياسي؟

الواقع أن تناول أحداث التاريخ الإسلامي وفق هذه الجدلية أصبح أمراً متداولاً في الدراسات الإسلامية عموماً ولدى مجموعة من الباحثين خصوصاً منهم رضوان السيد وفهمي جدعان ومحمد عابد الجابري وهشام جعيط... إلخ. ولعل الدكتور فهمي جدعان هو الوحيد من بين هؤلاء جميعاً الذي بيّن بشكل واضح ماهية هذه الجدلية في مستواها المفاهيمي، لذلك فإننا سنستعين بكتابه **المحنة** بصفة أساسية في بيان معنى الديني والسياسي في الإسلام وحدود التقاطع بينهما ولحظة تصادمهما.

جاء في **كشّاف اصطلاحات الفنون**: «الدّين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إيّاه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشتمل العقائد والأعمال ويُطلق على

(١) نفسه، ص١٦٧.

كل ملّة كل نبي» (كذا) أو «هو وضع يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم فإن الوضع الإلهي هو الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء»[1]. وعزّز الجرجاني هذا التعريف بقوله: «إنه وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ»[2].

ميزة هذه التعريفات، كما يقول فهمي جدعان، أنها «تحدد الدّين بمبدئه ووسطه وغايته. أما مبدؤه فالله، إذ هو وضع إلهي والرسول هو متلقّيه وحامله ومؤيده. وأما وسطه فهو الإنسان العاقل المكلّف. وأما غايته فصلاح الإنسان وخيره في الحال والمآل أي في الدنيا والآخرة بالانقياد إلى أحكام هي جملة من العقائد والأعمال التي وضعها الله أو الشارع». ويضيف: «وبيّن من هذه التحديدات أنها تجعل الديني محلاً لتلاقي الإلهي والإنساني في فعل هدي دنيوي وأخروي من جانب الله، وطاعة كاملة شاملة من جانب الإنسان»[3].

هذا التمييز الواضح بين حدّيْ الدّين الإسلامي (دنيا ـ آخرة) هو من المتّفق عليه والمسلّم به، أما المشكلة الرئيسية فهي أيّهما الأصل وأيّهما الفرع؟

حين يتحوّل الدين من مجال الفرد إلى مجال المجموعة يصبح بالضرورة اجتماعياً، ويترتب عن ذلك أن وجود الإمام الحارس للشريعة المنفّذ لها يصبح ضرورة لا بد منها. ويتجسّد "الديني" في الخلافة التي هي في علاقة بالدنيا (السياسي). ولعل تعريف ابن خلدون للخلافة يزيد الأمر وضوحاً. يقول: «هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[4]. الدّين إذن هو ما يمتّ إلى قوانين مفروضة من الله بشارع يقرّرها ويشرّعها لتكون نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. إذ ليس القصد هو الدنيا وحدها ـ فهي عبث وباطل وفناء ـ وإنما القصد الدّين المفضي إلى السعادة في الآخرة أيضاً وقبل كل شيء.

وفقاً لهذا التعريف فإن مصالح الآخرة وفق "الديني" هي الأصل، والمصالح الدنيوية هي الفرع، وهي ترجع عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح تلك.

«إن تعريف "الديني" في الإسلام يعيننا بشكل كبير على تحديد معنى "السياسي"، ويكفي أن نعكس الآية فنقول إن "السياسي" في الإسلام يستند إلى أولوية الدنيوي على

(١) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، دار صادر، د. ت، ج٢، ص٥٠٣.
(٢) الجرجاني (علي بن محمد)، **التعريفات**، مصر، المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٠٦هـ، ص٤٧.
(٣) فهمي جدعان، **المحنة**، عمان ـ الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص٢٩٦.
(٤) ابن خلدون، **المقدمة**، ١/ ٢٤٤.

الأخروي، لذلك لا تهمّ طبيعة السلطة أهي خلافة أم مُلك أم خلافة ملتبسة بالمُلك، ولا طريقة الوصول إلى هذه السلطة بل المهم أن يكون لها سلطان على الأفراد، لأنه لا قوام للدولة بدون جماعة متماسكة موحدة تأتمر بأمرها ولا تجنح إلى التمرد والعصيان. وقد تكون هذه الدولة دينية بمعنى أنها تستند إلى الأحكام الدينية، ولكن ذلك لا يكون في النهاية إلا من باب التوظيف خدمة لـ"السياسي". ويبرز ذلك بوضوح في تعامل الدولة مع خصومها وخاصة من أهل "الديني"»[1]. فالسلطة في نظر أهل "السياسي" هي حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

إن الخلاف الأساسي بين أهل الديني وأهل السياسي يبرز عند الحديث عن علاقة الديني بالسياسي في الإسلام خصوصاً وأساساً في مستوى تصوّر السلطة من حيث طبيعتها وغايتها، ذلك أن شمول الإسلام للدّين والدنيا أمر لا يختلف فيه اثنان إذ إن كل فهم للدّين يأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر (وهو مبدأ أساسي في الإسلام) يحوّل الديني بالضرورة إلى سياسي.

إن اختلاف تصوّر السلطة يجرّ بالضرورة تبايناً في مستوى تصوّر آليات هذه السلطة وغاياتها. فإذا كان أهل الديني لا يتصورون سياسة أخرى غير ما أمر به الشرع، ويقرّون بأن تصرفات الحاكم وتدابيره يجب أن تصدر عن دين مشروع، فإن أهل السياسي وإن كانوا يتحرّكون في إطار تصوّر إسلامي للسياسة، فإنهم فتحوا الباب على مصراعيه أمام تصورات سياسية أخرى وسلوك سياسي آخر لأن المنطق الذي يحكمهم وكذلك الغايات التي يرومونها تفرض عليهم ذلك. فما يهمّهم هو استمرار السلطة وأن يلتزم الناس لها بالطاعة، في حين أن أهل الديني يطلبون الطاعة لله وللرسول وأن تكون السلطة للدّين وحده، لذلك فإن غاية ما يطلبونه الامتثال لحكم الشرع وحده وتحت كل الظروف.

ويجب أن نلاحظ في الأخير أن الدولة التي يطلبها أهل السياسي لا تعني من الديني إلا بما يدخل في باب أعمال الجوارح. يعني أنها قد توكل لنفسها مهمة حفظ الدين، إلا أن هذه المهمة ليست مقصودة لذاتها وإنما هي مقصودة لغرض اجتماعي - سياسي وهو حفظ وحدة الجماعة، الشّرط الأساسي لاستمرار السلطة. فإذا نجم "مبتدع" أو "زنديق"، يُقاوَم لا خوفاً على الدّين وإنما لما يثيره من هرج قد يهدّد بتفتيت وحدة الجماعة[2].

٢ ـ منطق الدولة: (أهل السنّة والجماعة):

متى بدأ الصّراع بين منطق الدعوة ومنطق الدولة؟ في الحقيقة لا يمكننا أن نحدّد بالتدقيق متى حصل ذلك، فجدلية الديني والسياسي، وهي الإطار العام لجدليات الدعوة

(١) فهمي جدعان، المحنة، ص٣٣٦.

(٢) نفسه، ص٣٣٤.

والدولة والجماعة والسلطة، لا تنتمي إلى هذا العصر أو ذاك من عصور الإسلام بل هي حاضرة دوماً في أي مجتمع سياسي يحتل الدّين الإسلامي فيه مكانة سامية أو سلطة مرجعية عليا. لذلك فإن البحث في تاريخية هذا الصراع لن يفيدنا كثيراً بالإضافة إلى أنه قد يحيد بنا عن القصد[1].

في القرنين الرابع والخامس للهجرة، وبسَبَب ضعف الخلافة باعتبارها نظاماً سياسياً يجسّد وحدة المسلمين، وتزايد الانفصالات عن المركز، وكثرة الخارجين عن سلطة الخلافة والخلفاء، واشتعال الفتن، انبرى العلماء للدفاع عن وحدة الأمّة. هذا الهاجس أفضى بهم إلى مهادنة الواقع وتقديم تنازلات كثيرة وجوهرية لعل أهمها التخلي عن الدعوة إلى جهاد الروم والصليبيين. غاية هذه التنازلات واحدة وهي تدعيم الدولة/ السلطة حفاظاً على وحدة الجماعة والأمة.

أ ـ التنازل عن الشروط الشرعية للخليفة:

مع نهاية القرن الهجري الأول نلحظ تأكيد المحدّثين الدائم على وحدة الجماعة ووحدة الأمة وذلك بطاعة الأئمة والصلاة خلف كل أمير برّ أو فاجر والجهاد مع كل إمام. وربما تعود أسباب هذه التأكيدات إلى أحداث الفتنة الكبرى وما هدّدت به من تفتّت للجماعة الإسلامية. وقد تبلور هذا التوجّه عندما اشتد صراع الدولة الأموية مع الخوارج الذين «أثاروا بجماعاتهم الصغيرة "المخربة" والمنظمة وبإيديولوجيتهم التكفيرية أحقاد قسم كبير من المجتمع الإسلامي»، فانتشرت تبعاً لذلك أحاديث كثيرة تجعل الإسلام الحقّ لا في الصلاة والصوم والحج والزكاة فقط بل في لزوم الجماعة أيضاً[2]. هذا التوجه عبّر عنه الإمام الشافعي في رسالته الشهيرة: «أجمع المسلمون أن يكون الخليفة واحداً والقاضي واحداً والأمير واحداً والإمام»[3].

وبتلاحق الأحداث وتزايد خطر التفتت والانقسامات و«تتابع السنين الخدّاعة» وخصوصاً منذ انفصال الدولة الأغلبية بإفريقية عن مركز الخلافة، وجد العلماء أنفسهم أمام خيارين: إما التمسك بالشروط الشرعية للخليفة، ولن تكون هذه الشرعية سوى شرعية

---

(١) انظر أمثلة عن ذلك في: **الكامل** لابن الأثير، ج٦، ص٧٤؛ وفي ابن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، تحقيق أحمد عبيد، مصر، ط٢، د.ت، ص٣٢.

(٢) لعل أشهر هذه الأحاديث قول الرسول: «من مات مفارقاً للجماعة فقد مات ميتة جاهلية». انظر: **مسند ابن حنبل**، ٢١٩/٦؛ وسنن **الترمذي**، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم ٢١٦٥، ج٤، ص٤٠٤؛ وسنن **ابن ماجة**، كتاب الفتن، باب العزلة، حديث رقم ٣٩٧٩، ج٢، ص١٣١٧؛ و**صحيح مسلم**، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن. . ، الحديث رقم ٤٧٦٣، ج١٢، ص٤٤١.

(٣) الشافعي، **الرسالة**، نشرها أحمد شاكر، مصر، ١٩٤٠، ص٤١٩.

ضعيفة، وإما التخلي عنها أو عن بعضها في سبيل خليفة غير شرعي ولكنه قاهر وقادر على توحيد الأمة. وقد كان الخيار الثاني الأسلم بالنسبة إليهم.

الحديث عن الخليفة والخلافة أفرزته التجربة السياسية التاريخية للأمة. فمع اشتداد الصراع على الخلافة منذ وقت مبكّر خاض العلماء في المسألة خاصة وأن بني أميّة اتّهموا بتحويل الخلافة إلى مُلك. وقد تجسّدت هذه المواقف، إما في الطّعن في خلافة بني أميّة وإما في تدعيمها وإما في اعتزال الحياة السياسية والاجتماعية تعبيراً عن رفض هذه الخلافة. أما في المستوى النظري، وبتأثير نظرية الشيعة في الإمامة، فقد بدأ الحديث عن مسألة الخلافة مع المتكلمين، إذ كانوا يعقدون فصولاً في مصنّفاتهم الكلامية للخوض في الإمامة. ثم انتهى الأمر إلى تجريد مصنفات سياسية بحتة خاصة مع الماوردي وأبي يعلى الفرّاء. هؤلاء وغيرهم يتفقون على أن الخلافة الحق قد انتهت منذ أمد بعيد وأن الحكام المعاصرين لهم لا يتوافرون على الشروط الشرعية. ونحن نقرأ لدى الباقلاني على سبيل المثال قوله بأن الشرائط الشرعية للخليفة «كانت موجودة في خلفاء رسول الله ﷺ وقال عليه السلام: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير مُلكاً"، وكانت أيام الخلفاء الأربعة هذا القدر»[1]. ونقرأ لدى القاضي عبد الجبّار حديثه عن ملوك بني أميّة وملوك بني العباس[2].

هذان العالِمان يُقرّان ضمنياً بأن خلفاء بني العباس ملوك لا تتوافر فيهم شروط الخلافة، ورغم ذلك فهما يدافعان عن هذه الخلافة وعن شرعية أصحابها. وعلى منوالهما سار البقية في التنازل عن الشروط الشرعية للخليفة. فالماوردي يقرّ بشرعية وزارة التفويض وإمارة الاستيلاء رغم أن ظهورهما ارتبط بضعف الخليفة وتراجع سلطاته، فهما في الحقيقة استلام للسلطة من جانب القوة، ويبدو ذلك واضحاً في تعريفه لوزارة التفويض: «هي الاستيلاء على التدبير والعقد والحلّ والتقليد والعزل»[3]. أما معاصره أبو يعلى الفرّاء (ت٤٥٨هـ) فقد قال: «رُوِي عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله ألفاظاً تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال: "ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمّي أمير المؤمنين لا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً"»[4]. ومع الغزالي ذهبت التنازلات شوطاً بعيداً، فهو لا يشترط في الخليفة توافر صفة النجدة ويكتفي بتوافرها فيمن يناصره، كما لا يشترط صفة الكفاية على رأي الإمام وحده بل أدخل في الحسبان رأي الوزير كذلك، ولا يشترط أيضاً صفة العلم في الإمام إذ يكفي فيها الاستعانة بما يتفق عليه العلماء في كل واقعة.

---

(١) **الإنصاف**، ص٦٠.

(٢) **تثبيت دلائل النبوة**، ١/ ١٣١.

(٣) **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، ص ص١٣٨ ـ ١٣٩.

(٤) **الأحكام السلطانية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨، ص٢٠.

ولقد لخّص هذه التنازلات بقوله: «إذا انعقدت الإمامة بالبيعة أو تولية العهد لمُنفكّ عن رتبة الاجتهاد وقامت له شوكة وأذعنت له الرّقاب ومالت إليه القلوب، فإن خلا الزمان عن قرَشيّ مجتهد مستجمع جميع الشروط وجب الاستمرار على الإمامة المعقودة إن قامت له الشوكة وهذا حكم زماننا. وإن قدّر ضرباً للمثل حضور قرشيّ مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرّض لإثارة فتن واضطراب أمور لم يجز لهم خلعه والاستبدال به بل يجب عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته وصحة إمامته»[1].

إننا نلاحظ بكل وضوح أننا كلما تأخرنا في الزمن ازدادت التنازلات حدّة، وكلما ازدادت الأوضاع تدهوراً ازداد تنازل العلماء. إنهم بذلك يجرون وراء الواقع ويكيّفون تنظيراتهم وفقه[2]. وخلاصة هذه التنازلات أن «الخليفة المتسلّط أو غير الشرعي يمكن أن يكتسب شرعية متجددة مهما كان سلوكه إذا كانت إدارته تعمل بشكل جيّد حفاظاً على وحدة الجماعة»[3]. وعلى هذا الأساس فإن هاجس الوحدة هو الذي يفسّر موقف العلماء الإيجابي من معاوية و"خلافته" رغم الطريقة اللاشرعية التي وصل بها إلى السلطة، ذلك أن «الضمير السني ينظر إلى معاوية أولاً وقبل كل شيء بوصفه البديل الذي جاء ليضع حدّاً للفتنة التي كانت تهدّد وجود الأمّة ككل بل وجود الإسلام كدين»[4]. إن الخلافة/السلطة لم يعد يُنظر إليها على أنها خلافة للأمم و"الشعوب الجاهلية" أو هي رعاية الشؤون الحياتية للناس بل يُنظر إليها على أنها نقيض الفتنة. وبذلك تختزل مهمة الخليفة في "التجميع" ومنع الانقسام والفتنة، بل إن ذلك يعدّ الشرط الوحيد الذي يجب أن يتوافر فيه وعندها فقط يُسلّم له بالشرعية.

هذا التصور للخلافة تمّ التعبير عنه في الفكر السياسي الإسلامي منذ وقت مبكر عبر مقولة «سلطان ظلوم خير من فتنة تدوم»[5]. وإن تحليلاً بسيطاً لهذه القولة يوضّح أكثر أن

---

(١) **فضائح الباطنية**، ص ص١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) بعد الغزالي تواصلت التنازلات مع ابن العربي (ت٥٤٣هـ) الذي أسقط النسب القرشي، ومع ابن تيميّة (ت٧٢٨هـ) الذي يرى أن الإمامة عند أهل السنة تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، وصولاً إلى ابن جماعة (ت٧٣٣هـ) قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك الذي قرّر: «إن خلا الوقت عن إمام فتصدّى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم» (**تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق ودراسة وتعليق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط٢، ١٩٨٧، ص٥٥).

(٣) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ص١٣٤.

(٤) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص٢٥٠.

(٥) انظر تحليلاً ضافياً لهذا المأثور في: أولريك هارمان، «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم: نظرات مقارنة

المسألة تتعلق بتنازل فرضه تلاحق الأحداث، فالقولة المذكورة، وعبر صيغة التفضيل "خَيْر"، تتمنى وجود السلطان العادل ولكنها تؤكد أكثر على واجب الولاء والطاعة للحاكم في كل الحالات، ذلك أن الخوف من الفتنة والفساد، والخوف على الاستقرار الداخلي يشكّل مبدأً رئيسياً أو دافعاً وجيهاً لدى أهل السنّة بالخصوص لتفضيل الطاعة في كل الظروف.

وإننا نلاحظ كذلك أنه في مقابل تنازل العلماء عن جملة الشروط الشرعية للخليفة (العدالة ـ العلم ـ الفضل ـ النجدة ـ الكفاية) فإنهم يحاولون تدارك الأمر بوجوب توافر هذه الشروط أو أهمها على الأقل في من يناصره من الأمراء والوزراء والسلاطين، مع العلم بأن هؤلاء قد استلموا مهامهم بالقوة. هذه المحاولات أفضت بهم تدريجاً إلى مزيد من التنازلات: فبعد التنازل عن شروط الخليفة جاء دور الخلافة كمؤسسة، وذلك عندما نظر العلماء لمؤسسة موازية هي مؤسسة السلطنة.

ب) الإيديولوجيا السلطانية:

بلغت تنازلات العلماء ذروتها بانتشار ما اصطُلح على تسميته بالآداب السلطانية، فكتب الثعالبي (ت٤٢٩هـ) آداب الملوك، وكتب الماوردي **نصيحة الملوك وتسهيل النظر وتعجيل الظَّفر**، وكتب الغزالي **التّبر المسبوك في نصيحة الملوك**، وكتب الطّرطوشي (ت٥٢٠هـ) **سراج الملوك**. وفي مرحلة لاحقة كتب ابن الخطيب (ت٧٣٣هـ) **الإشارة إلى أدب الوزارة**، وكتب ابن رضوان (ت٧٨٣هـ) **الإشارة إلى أدب الإمارة**، وكتب أبو حمّو الزياني (ت٧٩١هـ) **واسطة السلوك في سياسة الملوك**.

هذه الكتابات أُطلقت عليها تسميات عديدة نجد من بينها: علم الأخلاق السياسي، الفلسفة السياسية، آداب الملوك، مرايا الملوك، نصائح الملوك...[1]. وإدراج هذه الكتابات السياسية تحت مصطلح واحد "الآداب السلطانية" يعني وجود وحدة ما في تصوراتها السياسية. ونعني بالآداب السلطانية «نصائح سياسية تُسدَى إلى الأمير أو وليّ العهد حتى يكون سياسياً ناجحاً. وتقوم على قاعدة أخلاقية وعن طريق هذه القاعدة ترتبط بالدّين وينظر إليها بكثير من التقدير حتى وإن كانت مصادرها بعيدة كل البعد عن أصول الإسلام»[2]. ويعرّفها عبد الرحمن بدوي بأنها «المؤلفات التي يسترشد بها أولُو الأمر في سياسة الملك وتدبير أمر الرّعية»[3]، ويرى رضوان السيّد أن هذا النوع من الكتابة السياسية

= في الفكرين السياسيين الوسيطين الإسلامي الأوروبي»، مجلة **الاجتهاد**، السنة الرابعة، العدد ١٣، خريف ١٩٩١ (بيروت)، ص ص٩٥ ـ ١٠٢.

(١) انظر مزيداً من التفسير في: عزّ الدين العلام، **السلطة والسياسة في الأدب السلطاني**، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ص٢٠ ـ ٢١.

(٢) **نفسه**، ص٢١.

(٣) عبد الرحمن بدوي، **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، القاهرة، دار الكتب المصرية، =

يعتمد الدولة منطلقاً لنصائحه وتعاليمه[1].

إن الآداب السلطانية هي مظهر من مظاهر غلبة منطق الدولة على حساب الدعوة، وسنبيّن ذلك من خلال تحليلنا لهذا النوع من التفكير السياسي.

إن الأديب السلطاني لا يناقش مسألة الخلافة المعهودة بل إنه يطرح ضرورة السلطان لتجاوز الفتنة والانقسام محدداً له صفات خُلقيّة وقواعد سلوكية يهدف من ورائها إلى دوام سلطته. «فالكلام على أصل المُلك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دينية ودنيوية من خلافة وسلطنة وإمارة وولاية، وما كان ذلك على وجه الشّرع وما لم يكن ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة فليست موضوعاً للبحث عنه»[2]. لذلك فإن السلطان هو المحور العام الذي تدور حوله كل القضايا التي يثيرها الأديب السلطاني، إذ يتحدث عن علاقة السلطان بالله وبوزيره وبحاشيته وفقهائه وعلمائه وبرعيّته وجنده وحتى بنسائه[3]. ولا يناقش الأديب السلطاني مسألة مشروعية السلطة وأحقية السلطان بها وكيف له ذلك وهو أمام سلطة واقعية يكون في الغالب مشاركاً فيها[4]، فالسلطان ظل الله في أرضه[5] وخليفة الله في بلاده[6] وخليفة الله في أرضه[7]... ومن أطاعه فقد أطاع الرسول ومن عصاه فقد أطاع الشيطان[8].

إن حضور السلطان يعني بالنسبة إلى المفكّر السلطاني حضور النظام والأمن، وغيابه يعني حضور الفتنة والفوضى. يقول الثعالبي: «ولولا الملوك لأكل الناس بعضهم بعضاً، كما أنه لولا الرّاعي لأتت السّباع على الماشية»[9]. ويرى الطّرطوشي أن الرعية بلا سلطان «كمثل الحوت في البحر يزدري الكبير الصغير»[10]. ويرى أبو حمّو أن «مثَل السلطان كمثَل

= ١٩٥٤، ج١، ص ص٥ ـ ٦.

(١) رضوان السيد، **الإشارة إلى أدب الإمارة** (محقق)، المقدمة، ص١٩.

(٢) ابن الطِّقطقي (محمد بن علي بن طباطبا)، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، القاهرة، د.ت، ص١٤.

(٣) انظر: الغزالي، **التّبر المسبوك في نصيحة الملوك**، طبعة القاهرة، الباب السابع.

(٤) كثير من الأدباء السلطانيين كانوا رجال سياسة منهم أبو حمّو الزّياني أحد أهم سلاطين مملكة بني عبد الوادي (١٢٣٠م ـ ١٥٥٤م). وابن رضوان الذي عمل تحت إمرة رئيس كتّاب السلطان المريني من ٧٤١هـ إلى ٧٦٤هـ.

(٥) الثعالبي، **آداب الملوك**، تحقيق الدكتور جليل العطيّة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠، ص٤٠؛ وانظر كذلك: **التّبر المسبوك**، ص٤٤.

(٦) الماوردي، **تسهيل النّظر**، ص١٥١.

(٧) أبو حمّو الزّياني، **واسطة السلوك في سياسة الملوك**، مطبعة الدولة التونسية، ١٢٧٩هـ، ص٥.

(٨) **آداب الملوك**، ص٤٠.

(٩) **نفسه**، ص٣٣.

(١٠) الطّرطوشي، **سراج الملوك**، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١، ١٩٣٥، ص٨١.

الطّبيب والرّعية كالعليل»[1]. الأديب السلطاني يبحث إذن عن أسباب دوام سلطة السلطان وما يحول دون انهيارها وبالتالي دون تفتيت وحدة الجماعة وحضور الفوضى والفتنة. هذا البحث أفضى به إلى أن دوام حكم السلطان رهين سلامة مقوّمات دولته: الجند والمال والعدل والعمران، ذلك أن «الملك بالجند والجند بالمال والمال بعمارة البلاد وعمارة البلاد بالعدل في العباد»[2]. هذه المقومات ليست مطلوبة لذاتها أو لأجل الرعية بل هي مطلوبة بالأساس لأجل دوام الدولة، ويعتبر الجند أو الجيش من الركائز الجوهرية لدوام السلطة «فالجند عُدّة الملك وعمدته في ملكه وقوة قلبه وقرّة عينه»[3]. و«من كثرت أجناده عمرت بلاده وهابه أعداؤه وحسّاده (. . .) ومن فرّط في جيشه سقط عن عرشه»[4]. ولأجل ذلك ينصح الأديب السلطاني السلطان بتكوين جيش من المرتزقة، فمن شروط تدبير الجند «اختصاصهم بالجندية واقتصارهم عليها حتى لا ينقطعوا عنها بكسب سواها فيصيروا مقصّرين فيها»[5]، وما «على الوزير إلا أن يحفظ أرزاق الجند، كل إنسان على قدره، وأن يدرّب الرجال الشجعان بآلات الحرب وأن يخاطبهم بأحسن الكلام ويلين لهم في الخطاب ويلطف بهم في الجواب»[6].

ومن البديهي أن تجهيز الجيش عدداً وعدّة يتطلّب أموالاً، وللحصول على المال لا يكون أمام السلطان من وسيلة أهم من الضرائب والجبايات، ولكن إمكانية دفع الرعية للأموال تفترض وجود نشاط اقتصادي، وهو نشاط لا يتحقق بدون عمران، والعمران لا يزدهر إلا بالعدل. وعلى الرغم من قيمة هذه المقومات وأهميتها فإن من الصعب جداً على السلطان الاحتفاظ بسلطته عن طريق الجند وحده إذ لا بد من توافر عامل آخر يحوي ضمنياً كل هذه المقومات ويغلّفها وهو "مشروعية الحكم" التي بها يحيا باعتباره سلطة سياسية أمام الرّعية، والتي تتجلّى في كونه الحافظ للدّين والشّرائع. ولقد أدرك الأمراء البويهيون والسلاطين السلاجقة أهمية هذه المشروعية فلم يتأخّروا عن إعلان ولائهم للخلافة.

هؤلاء العلماء تخلّصوا إذن تدريجاً من طوبى الخلافة بإقرارهم للواقع على هناته ولم يكن أمامهم خيار وبديل وذلك لسببين رئيسيين:

١) إذا كان من السهل اتهام الفاطميين بالزندقة والتشكيك في ادّعائهم الانتساب إلى

---

(١) **واسطة السلوك**، ص٣٤.
(٢) **التبر المسبوك**، ص٤٧. وانظر الشاهد بصيغ أخرى في: **آداب الملوك**، ص١٧٥؛ **واسطة السلوك**، ص١١٨؛ **سراج الملوك**، ص٤٥.
(٣) **آداب الملوك**، ص١٧٥.
(٤) **واسطة السلوك**، ص١٢.
(٥) **تسهيل النظر**، ص١٧١.
(٦) **التبر المسبوك**، ص٦٥.

فاطمة الزهراء (أخذ خطوط العلماء بنسبة الفاطميين إلى ميمون القدّاح والدّيصانيّة) فإنه لم يكن من السهل التشكيك في البويهيين والسلاجقة الذين كانوا يعلنون دوماً ولاءهم للخلافة.

٢) لقد كان أصحاب هذا التيار "الواقعي" يدركون جيداً أنهم منذ صعود بني أميّة إلى السلطة عقب أحداث الفتنة الكبرى يعيشون في ظل الخلفاء - الملوك وفي ظل المُلك العضوض. ولكن مواجهة مطامع ولاة الأطراف وفوضى المتغلّبين حتّمت ضرورة الاستفادة من القواعد السياسية للأمم الأخرى، ولذلك فإذا ما حقق السلطان العدل الذي به تستمر الدولة وتضمن وحدة الجماعة والأمة (الأمر الذي لا يمكن التنازل عنه لأن ذلك في عرفهم يعني التنازل عن الإسلام نفسه)، فله أن يفعل ما يشاء، أن يلعب الشطرنج والنّرد وأن يشرب الخمر وأن يمارس الصّيد[1] وله كذلك أن يتفنّن في قمع الطّامعين والمشكّكين في ملكه[2] «فالمُلك يبقى على الكفر ولا يبقى على الظلم»[3].

نخلص في نهاية هذا التحليل المركّز للآداب السلطانية إلى ثلاث نتائج هامّة:

١) إن هذا النوع من التفكير السياسي يُنظّر لنظام حكم "دنيوي" مبنيّ على المنفعة المجرّدة ويعتمد النصيحة حجر زاوية. وهو أبعد ما يكون عن نظام الخلافة كما عرّفها الماوردي وابن خلدون.

٢) إن مادة الآداب السلطانية متعددة المصادر ولكنها تعتمد بالأساس على تاريخ الفرس أو أقوال حكمائهم وعهود حكّامهم. ولا عجب في ذلك لأن أول من كتب في الموضوع من المسلمين كان من أصل فارسي ونقصد بذلك عبد اللّه بن المقفّع (ت١٤٢هـ)، ولأن الانطباع السائد لدى المسلمين أن ما يميّز الفرس عن غيرهم من الأمم هو السياسة والدهاء. ومن بين المصادر التي يعتمد عليها الأديب السلطاني نجد القرآن والحديث النبوي وسيَر الخلفاء مما يعطي كتابته بعداً إسلامياً ولو مفتعلاً.

٣) لا يختلف الأديب السلطاني عن غيره في كونه رجل سياسة، ولا في إيمانه بمفهوم النصيحة، بل إننا نجد في بعض الأحيان تداخلاً لشخصيتي الفقيه والأديب السلطاني في نفس الشخص [الماوردي والغزالي والطرطوشي وابن رضوان كانوا فقهاء أيضاً]. لذلك يجب البحث عن الأديب السلطاني في الخطاب السلطاني نفسه وفي طبيعة النصيحة التي يسديها لرجل السلطة. فإذا كان القرآن والحديث النبوي يشكّلان المرجع الأعلى لدى الفقيه، فإن الأديب السلطاني يستعمل هذين المصدرين إلى جانب السياسة الفارسية

---

(١) **التبر المسبوك**، ص ص٧٦ - ٦٨.

(٢) خصّص الثعالبي فصلاً لتقديم نصائح للملوك في كيفية قتل أعدائهم. انظر: آداب الملوك، ص١٢٠ وما بعدها.

(٣) **تسهيل النظر**، ص٨٤.

والحكمة اليونانية بدون أي تفاضل مرجعي، ويطرح ما قاله الله والرسول على قدم المساواة مع ما قاله أرسطو وأردشير وكسرى. «إن مؤلّفي الآداب السلطانية لا يكادون يميّزون بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط»[1].

إن التنازل عن الشروط الشرعية للخليفة والتنظير لنظام حكم أبعد ما يكون عن نظام الخلافة قد حدّدا إلى حد كبير مواقف العلماء من الجهاد. فكيف نظر العلماء إلى الجهاد في ضوء هذه التنازلات؟

ج ـ دخلنة الجهاد:

بعد وفاة الرسول بنحو قرنين وركود الفتوحات وانقطاع الحركة التوسيعية للإسلام وقيام علاقات قارّة نسبياً مع "الكفار" عرف الإسلام تهديده الأساسي من داخل المجتمع الإسلامي نفسه، فوحدة الأمة أصبحت مهدّدة بكثرة الفرق و"الخارجين عن إجماع الأمّة" ورغم ذلك ظلّت مقولة الجهاد حاضرة لدى العلماء وفي أذهان الناس إلا أنها وظّفت توظيفات جديدة. فالجهاد أصبح له هدف آخر: تقوية العقيدة والصّمود أمام كل ما من شأنه أن يشق وحدة المسلمين محافظة على تماسك الجماعة ووحدتها، ولذلك جرى إقناع المجاهدين بأن مهمتهم لم تعد تتعلق بالمجال الجغرافي وإنما بحماية العقيدة والدولة المهددتين من قبل أعدائهما الداخليين، وبذلك تمّت دخلنة الجهاد. هذه الدخلنة اتخذت مظهرين:

* جهاد أهل البغي وأهل الأهواء والبدع.
* الجهاد النفسي والروحي.

جهاد أهل البغي والأهواء والبدع:

هناك أمر طبع الإسلام الوسيط وهو البحث عن وحدة الأمّة الممزّقة، وهذا البحث صاحبه شعور حادّ بتفوق هذه الأمة وتفرّدها، وللحفاظ على هذه الوحدة لا بد من مقاومة كل المنشقين عنها والخارجين عن إجماعها، لذلك انصبّت كل كتابات علماء الإسلام في تلك الفترة على محاولة توحيد المسلمين. وهم يستندون في ذلك إلى الحديث المشهور عن الجماعة وإلى آيات قرآنية كثيرة تدعو إلى الوحدة ونبذ الفرقة.

يقول الشيباني عن سفيان بن عيينة: «بُعث رسول الله ﷺ بأربعة سيوف: سيف لقتال المشركين باشر به القتال بنفسه. وسيف لقتال أهل الردّة... فقاتل به أبو بكر رضي الله عنه... وسيف لقتال أهل الكتاب والمجوس... فقاتل به عمر رضي الله عنه... وسيف لقتال المارقين... فقاتل به عليّ رضي الله عنه...»[2]. إن السيف الرابع يعني جهاد أهل

---

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨١، ص١٠٥.
(٢) **شرح السّير الكبير**، ١٧/١.

البغي والأهواء والبدع. وإننا نجد في مصنّفات الحديث النبوي والفقه أبواباً عن "أهل البغي" وعن "الخوارج"، وأن ظهورهم كان قد تنبّأ به الرسول وأنه حذّر من اتباعهم ودعا إلى التمسك بوحدة الجماعة[1].

في القرنين الرابع والخامس للهجرة جاء دور القرامطة والإسماعيليين ليُنعتوا بالخوارج (الخوارج الجدد)[2]، وجنّد علماء السنّة كتاباتهم للردّ عليهم والدعوة إلى جهادهم. كتب الملطي الشافعي (ت٣٧٧هـ) **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع** كفّر فيه الشيعة والمعتزلة والمكذبين بالقدَر ودعا إلى جهادهم، وكتب الباقلاني **رسالة كشف الأسرار في الردّ على الباطنية** وكتب **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**. ويكاد يكون كتاب القاضي عبد الجبار **تثبيت دلائل النبوة** مقصوراً على الردّ على الشيعة بكل فرقهم. وعندما لعن السلاجقة الأشعري بنيسابور قبل دخولهم بغداد ألّف القشيري رسالة سمّاها **شكاية أهل السنّة**. وأخيراً كتب الغزالي **فضائح الباطنية** وستّة مؤلّفات أخرى للردّ على الباطنية.

أ) الردود:

من بين هذه المؤلّفات سنركّز على أثرين: **شكاية أهل السنة** (ردّ على المعتزلة) **وفضائح الباطنية** (ردّ على الشيعة) وذلك لتميّزهما. فـ"الشكاية" كُتبت إثر حدث طبع الحياة السياسية في منتصف القرن الخامس للهجرة (دخول السلاجقة إلى بغداد وتشريد جمع كثير من العلماء)، **أما فضائح الباطنية** فتميّز بأسلوبه وعنف لهجته إلى حد يمكن اعتباره "نموذجاً" خاصاً.

* **الشكاية**: العنوان الكامل للرسالة هو **شكاية أهل السنّة بحكاية ما نالهم من المحنة**، وهو عنوان له وقع كبير في النفوس لما يثيره في ذاكرة أهل السنّة من شجون لأن لفظة "المحنة" قد ارتبطت في أذهانهم ووجدانهم بمحنة خلق القرآن التي رأى فيها أهل السنّة محاولة لزعزعة تماسك الجماعة والأمّة من خلال ضرب أحد رموزها الكبار وهو أحمد بن حنبل. وكأن القشيري يقارن بين المحنتين ويساوي بينهما.

وقد كتبت الرسالة سنة ٤٤٦هـ بعد الفتنة التي وقعت بنيسابور سنة ٤٤٥هـ وآلت إلى حبس كل من القشيري والفراتي وهروب أبي المعالي الجويني (إمام الحرمين) وأبي سهل بن الموفّق. كما «جمعت تلك السنة أربعمائة قاضٍ من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفية

---

(١) انظر: **سنن ابن ماجة**، المقدمة، باب في ذكر الخوارج، الحديث رقم ١٦٧ ـ ١٨٦، ج١، ص٥٩ ـ ٦٢؛ **ومسند ابن حنبل**، ٢/ ٤٥.

(٢) يعرّف الشهرستاني الخوارج بقوله: «كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة يُسمّى خارجياً سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان» (**الملل والنحل**، ص٥٠).

هجروا بلادهم بسبب هذه الواقعة»[1]. أما سبب هذه الفتنة فهو ـ كما يرويها تاج الدّين السّبكي ـ أن الكندري وزير السلطان طغرلبك كان "خبيث العقيدة" إذ جمع بين «خلق الأفعال وغيره من قبائح القدرية، وسبّ الشيخين وسائر الصحابة وغير ذلك من قبائح شرّ الروافض، وتشبيه الله بخلقه وغير ذلك من قبائح الكرامية...»[2]. ولأجل حرصه الشديد على منصب الوزارة حسّن إلى السلطان الإزراء بمذهب الشافعي عموماً وبالأشعرية خصوصاً وذلك بأن نسب إلى الأشعري قوله إن «محمداً ﷺ ليس بنبيّ في قبره ولا رسولاً بعد موته»[3].

استهل القشيري رسالته بمقدمة وصف فيها المحنة بلهجة المظلوم الشّاكي المقهور فهي «خطب فادح ونشر سانح للقلوب جارح» مما «دعا أهل الدّين إلى شقّ صدور صبرهم وكشف قناع ضميرهم بل ظلّت الملّة الحنيفية تشكو غليلها وتبدي عويلها»[4]؛ إذ إن المستهدف من وراء لعن الأشعري إنما هو الملة الحنيفية بأسرها، لذلك انبرى للدفاع عن الأشعري مما نسب إليه من "أباطيل" محاولاً إقناع السلطان السلجوقي ببطلان هذه التهم وبأن المذهب الأشعري هو الإسلام نفسه كما حدّده الرسول وكبار صحابته[5] ناعتاً المعتزلة بأبشع النعوت متهماً إياهم بأنهم «يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم» وبأنهم يسعون إلى «هدم قواعد المسلمين»[6].

إن أهم ما نلاحظه من خلال هذا الرد أنه محكوم بهاجس كبير هو هاجس "الفتنة"، فالمسألة لا تتعلق بلعن الأشعري لأجل موقف كلامي، فلو كان الأمر كذلك لتمّ الاكتفاء بالرد على المعتزلة في هذه النقطة بالذات، وإنما هي حدث يُنذر بانقسام المسلمين وضياعهم، وبالتالي ضياع الدّين. وربما لهذا السبب كان لهذه الرسالة صدى عميق لدى بقيّة فرق أهل السنّة رغم أن المسألة لا تتعلق بهم مباشرة وإنما بالأشعري، فقد تجاوب معها «الشيخ أبو إسحاق الشّيرازي من الشافعية والقاضي الدامغاني من الحنفية وغيرهما»[7].

والقشيري، من خلال توجهه إلى السلطان السلجوقي طغرلبك، لا يروم إقناعه بأفضلية المذهب الأشعري فحسب بل يدعوه صراحة إلى منع الفرقة والانقسام وحفظ وحدة المسلمين بمعاقبة مثيري الفتن والقلاقل لأنه «ظل الله ورمحه في الأرض». وهو بتوجهه

(١) السّبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج٢، ص٢٧٢.
(٢) نفسه، ص٢٧٠.
(٣) نفسه، ص٢٧٩.
(٤) نفسه، ص٢٧٦.
(٥) نفسه، ص ص٢٧٨ ـ ٢٧٩.
(٦) نفسه، ص٢٧٩.
(٧) نفسه، ص٢٧٥.

بالرسالة إلى علماء الأمة إنما هو يستنفرهم للقيام بما فرضه الله عليهم من «كشف تمويه الملحدين والمبتدعين» ومن «الرد على مخالفي الحق» والساعين إلى تفتيت وحدة المسلمين بإثارة الفتن[1]. بل إنه يحرّضهم على "المواجهة": يقول في خاتمة الرسالة: «أثبتنا هذه الفصول في شرح هذه الحالة وأوضحنا صورة الأمر بذكر هذه الجملة ليضرب كل أهل السنّة إذا وقف عليها بسهمه»[2].

* **فضائح الباطنية**: «منذ منتصف القرن الثالث للهجرة بدأ الفكر السّني والحنبليّ منه بالخصوص غير قادر على أن يقدّم شيئاً ملموساً لحل الأزمة المستفحلة نتيجة ضعف الخلافة العباسية وتزايد نفوذ الجند الأتراك. وفي المقابل بدأت الدعوة الإسماعيلية تسيطر على مسار التفكير الإسلامي وعلى عقول الفلاسفة، وذلك بأفكارها الجديدة "الجذّابة"»[3]. وبدا وكأن هذه الدعوة بمختلف فروعها هي التي أصبحت تصنع أحداث التاريخ الإسلامي (ظهور الفاطميين بإفريقية ثم استيلاؤهم على مصر والشام، واحتجاز القرامطة للحجر الأسود، وظهور حركة الحسن الصباح...). وليس المجال هنا مناسباً لاستعراض مبادىء هذه الدعوة وأفكارها الاجتماعية والدينية ولكننا نستطيع استشفاف قوة هذه الدعوة و"خطورتها" على الفكر السنّي من خلال صداها في كتابات خصومها من كُتّاب الفرق وغيرهم. فالردود على الحركة الإسماعيلية بمختلف فروعها كانت قد انتشرت بشكل ملحوظ منذ القرن الرابع للهجرة واستمرت إلى ما بعد القرن الخامس. من هذه الردود نذكر:

- أبو عبد اللّه بن رازم (بداية القرن الرابع) كتب رداً على الباطنية.
- سعد بن محمد أبو عثمان الغسّاني القيرواني (القرن الرابع) كتب في الرد على "الملحدين".
- الباقلاني (القرن الرابع) كتب رسالة «كشف الأسرار وهتك الأستار» وقد استفاد منها الغزالي في الرد على الباطنية.
- علي بن سعيد الأصطخري المعتزلي (القرن الرابع) كتب رداً على الباطنية وأهداه إلى الخليفة القادر.
- ثابت بن أسلم النحوي (القرن الخامس) كتب كتاباً كشف فيه عن بداية الدعوة الإسماعيلية و"قبائح" هذه الفرقة.

---

(١) نفسه، ص٢٧٧.

(٢) نفسه، ص٢٨٨.

(٣) محمد نجيب بو طالب، الصّراع الاجتماعي في الدولة العباسية، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٩٠، ص ص١٧٣ ـ ١٧٤.

ونضيف إلى هذه المؤلفات ما ورد من ردود لدى كتّاب الفرق (الملطي، البغدادي، الشهرستاني...) وكتاب محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمّادي اليماني (القرن السادس) **كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة**، وعندها ندرك ضخامة هذه الدعوة وخطرها على الفكر السّني الذي جرّد كل إمكانياته السياسية والعسكرية والفكرية لمقاومتها معتبراً إيّاها ـ كما أسلفنا القول ـ في مستوى خطر الكفار أو أكثر. ولعل رد الغزالي يعدّ النموذج المكتمل لهذه الردود لاستفادة صاحبه من الردود السابقة، ولأهمية الغزالي في عصره، ولوصول المذهب الإسماعيلي في عصره إلى أوجه الفكري.

إذن ضخامة المذهب الإسماعيلي وخطورته على الفكر السنّي خصوصاً بعد انتعاشة هذا الفكر منذ بداية القرن الرابع تفسّر دعوة أهل السنّة إلى جهاد أتباعه واعتبار ذلك من أوكد الأولويات كما سنرى ذلك من خلال **فضائح الباطنية** من حيث بنية الكتاب ومضمونه وأبعاده.

أ ـ بنية الكتاب:

الكتاب قسمان: القسم الأول خصّصه الغزالي لإظهار "فضائح الباطنية"، وخصّص القسم الثاني لإثبات شرعية خلافة المستظهر بالله. ويمكن أن نتبيّن تقسيماً داخلياً للقسم الأول يحتوي على أكثر من عشرة فصول هي:

(١) مشروعية الرد عليهم، (٢) بيان صفاتهم، (٣) منشؤهم، (٤) أغراضهم، (٥) أتباعهم، (٦) مذهبهم ويشمل الإلهيات والنبوات والإمامة والحشر والنشر، (٧) استدلالهم بالأعداد والحروف، (٨) الكشف عن فتوى الشّرع في حقهم من التكفير وسفك الدّماء، (٩) أحكام من قضيَ بكفر منهم، (١٠) في قبول توبتهم أو ردّها، (١١) العهد (معهم) كيف يبطل ومتى؟ إلخ...

بنية هذا القسم الأول من الكتاب تذكّر بأبواب الجهاد والسِّير في المصنفات الفقهية، فقد دأب الفقهاء في هذه الأبواب أن يبدؤوا حديثهم ببيان مشروعية الجهاد ثم يعرّجوا على الجوانب العملية (كيفية القتال، كيفية توزيع الغنائم، كيفية معاملة الأسرى، شروط العهد والأمان... إلخ) في معاملة الكفار. وإننا نلاحظ هذا التشابه في البنية العامة لهذين الصنفين من الكتب، فالغزالي بدأ حديثه بمشروعية الرد على الباطنية ذاكراً أن التأليف في الرد عليهم هو فرض عين[١]، ثم عمد في ما بعد إلى الخوض في المسائل العملية محدداً من منهم يستحق التكفير ومن منهم يستحق التبديع، ومتى تُقبل توبتهم ومتى تُرد، والعهد معهم متى يصحّ ومتى يبطل وكيف؟ أما بقية الفصول المتعلقة أساساً بصفاتهم وأغراضهم وأتباعهم وركائز مذهبهم، فهي لا تقلّل من قيمة هذا التشابه والتماثل بل تدعمه، فالغزالي

(١) **فضائح الباطنية**، ص٤.

على خلاف الفقهاء لا يواجه كفَّاراً مقطوعاً بكفرهم وإنما هو يواجه مجموعة ما فتئت تؤكد من خلال أفكارها وعقائدها وممارساتها أنها من داخل الأمة بل هي تقدم نفسها على أنها تروم تطهير الدّين من الضلالات كما يقول إخوان الصفا. لذلك كان عليه أن يجتهد في إخراج هذه الجماعة من حظيرة الإسلام حتى يكون جهادها مشروعاً، ولا يتسنّى له ذلك إلا بالكشف عن أصولها وأتباعها وعقائدها وغاياتها القريبة والبعيدة، وحينما يتمّ ذلك تصبح معاملتهم معاملة الكفّار (أي جهادهم) أمراً مشروعاً ويجري عليهم حينئذ ما يجري على الكفّار من شروط وأحكام وطرائق.

ب ـ مضمون الكتاب:

منذ فاتحة الكتاب وإلى نهاية القسم الأول يطالعنا الغزالي بحرصه الشديد على الربط بين مذهب الباطنية والكفر، فهم كفَّار في نشأتهم: «ولكن تشاور جماعة من المجوس والمزدكية وشرذمة من الثنوية الملحدين وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين وضربوا سهام الرأي في استنباط تدبير يخفّف عنهم ما نابهم من استيلاء أهل الدّين وينفّس عنهم ما دهاهم من أمر المسلمين»[1]. وهم كفَّار في صفاتهم «لا يرجون لله وقاراً ولو خاطبهم دعاة الحق ليلاً ونهاراً لم يزدهم دعاؤهم إلا فراراً فإذا أظلّ عليهم سيف أهل الحق آثروا الحق إيثاراً وإذا انقشع عنهم ظلّه أصروا واستكبروا استكباراً»[2]. وهم أيضاً كفّار إذ غرضهم الأقصى إبطال الشرائع، ولعل أهم مظهر يتجلّى فيه كفرهم هو مذهبهم، ففي مستوى الإلهيات هم يقولون بإلَهيْن قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان[3]، وهم بذلك يلتقون مع الثنوية والمجوس. وفي مستوى النبوات (رؤيتهم للنبي والنبوة) هم يرون أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق (الإله الأول) بواسطة التالي (الإله الثاني) قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات[4]. أما القرآن في مفهومهم فهو تعبير عن المعارف التي فاضت على الرسول من العقل الذي هو المراد باسم جبريل[5]. أما عن الإمامة فقد «اتفقوا على أن الإمام يساوي النبي في العصمة والاطّلاع على حقائق الحق في كل الأمور إلا أنه لا ينزل إليه الوحي وإنما يتلقى ذلك من النبي فإنه خليفته وبإزاء منزلته»[6]. وأما القيامة والمَعاد فقد أنكروهما وأوّلوهما على أنهما

(١) فضائح الباطنية، ص١٨.
(٢) نفسه، ص٢.
(٣) نفسه، ص٣٧.
(٤) نفسه، ن.ص.
(٥) نفسه، ص٤١.
(٦) نفسه، ص٤٢.

مجرد رمز خروج الإمام وقيام قائم الزمان[1]. وأخيراً فإن موقفهم من التكاليف الشرعية ينبني على استباحة المحظورات واستحلالها وإنكار الشرائع[2].

إن هذه الصفات والمعتقدات تسوي الباطنية بالكفار إلا أن الكفّار يهدّدون الإسلام من الخارج في حين أن الباطنية يهدّدونه من الداخل، فهم عنصر مخرّب من داخل العقيدة ذاتها بما أنهم ينتسبون إلى الإسلام ويستظلّون برايته ويدّعون أنهم حماته والمعبّرون عنه بصدق. لذلك فإن طريقة التعامل معهم يجب أن تكون أشد وأقسى من تلك التي يعامَل بها الكفّار. وبالفعل فإذا كان الفقهاء قد حدّدوا حالات كثيرة في العلاقة مع الكفّار: الإسلام ـ السيف ـ الجزية ـ العهد ـ الأمان... (هذا في المستوى النظري أما عملياً فيمكن أن نضيف حالات كثيرة)، فإن الغزالي وإن حاول ـ شأن الفقهاء ـ التمييز بين أصناف من الباطنية (الرئيسي/ العامي/ الرجال/ النساء/ الصبيان...) مما يوحي بتنوع الأحكام في شأنهم، فإن منطق الكتاب ولغته يكشفان عن أن الغزالي يحبّذ طريقة واحدة في التعامل معهم: «والقول الوجيز فيه أن يسلك بهم مسلك المرتدّين في النظر في الدم والمال والنّكاح والذبيحة ونفوذ الأقضية وقضاء العبادات، أما الأرواح فلا يسلك بهم مسلك الكافر الأصلي بل لا سبيل إلى استرقاقهم ولا إلى قبول الجزية منهم ولا إلى المنّ والفداء وإنما الواجب قتلهم وتطهير وجه الأرض منهم»[3].

واضح إذن أن **فضائح الباطنية** ليس كغيره من الردود، فلم يكتب للتعريف بفرق الإسلام وبيان الضال منها والناجي كما يفعل كتّاب الفرق وإنما هو صُنّف خصيصاً في إطار الجهاد (الجهاد الداخلي)، لذلك بناه صاحبه على شاكلة أبواب السّير والجهاد في كتب الفقهاء فبيّن مشروعية هذا الجهاد ومختلف شروطه وأحكامه، وحرص بالخصوص على بيان أولوية هذا الجهاد في عصره، فإذا كان جهاد الكفّار الأصليين فرض كفاية لدى الفقهاء فإن جهاد الباطنية لدى الغزالي فرض عين[4]، لأنهم أشد خطراً على الإسلام من كل كفّار الدنيا، بل إن الكفّار الأصليين ليسوا سوى جزء من أتباع الباطنية[5]. فنحن بإزاء صنف من الكفار يستعصي على أحكام المصنفات الفقهية فلا يمكنها أن تطوله، وربما لهذا السبب يرى الغزالي أن الفقهاء غير قادرين على الرد على الباطنية لأن لكل عمل رجالاً[6]، ولأن

---

(١) **نفسه**، ص٤٤.

(٢) **نفسه**، ص٤٦.

(٣) **نفسه**، ص١٥٦.

(٤) **نفسه**، ص٤.

(٥) حرص الغزالي على أن يثبت أن مذهب الباطنية هو خليط من كل كفّار الدنيا من يهود ومجوس ونصارى وملحدة الفلاسفة والثنوية. انظر: **نفسه**، ص٣٤ وما بعدها.

(٦) **نفسه**، ص٩.

«الخطب جسيم والأمر عظيم لا تستقلّ بأعيانه بضاعة الفقهاء ولا يضطلع بأركانه إلا من تخصّص بالمعضلة الزبّاء لما نجم في أصول الديانات من الأهواء»[١].

من **الشكاية** و**الفضائح** نخلص إلى ما يلي:

١) هذه الردود وإن اختلفت وتفاوتت أهمية وقيمة فهي تتشابه من حيث صورتها العامة وأهدافها، ففي كل رد قسمان رئيسيان: قسم تكفيري تبديعي (تكفير أو تبديع الفرق التي اعتُبرت ضالة) وقسم تمجيدي (تمجيد أهل السنّة). وهذه الصورة تذكّر بردود المتكلمين على الكفّار وبأبواب الجهاد في كتب الفقه (تكفير/تمجيد).

٢) الفكرة الجوهرية لهذه الردود هي الشرعية، وذلك لتجميع المسلمين حول الخلافة/الدولة، ولمقاومة المشكّكين فيها. فكل ما كتب من ردود هو في سبيل «هذه الدولة المنصورة ثبّتها الله»[٢] وربما هذا ما يفسر رد القشيري العنيف على المعتزلة رغم أن تأثيرهم الفكري والسياسي كان في تراجع. ولهذا السبب كذلك نُلاحظ عدم التوازن بين قسمي **فضائح الباطنية**، فالقسم الذي خصصه الغزالي لبيان شرعية خلافة المستظهر بالله جاء ضعيفاً لا يتناسب في قوة حججه مع القسم الأول المخصص للرد على الباطنية. ولعل ذلك يعود إلى أن الغزالي كان على وعي بلاشرعية هذا الخليفة، وأن شرعيته الوحيدة يستمدها من الحضور القوي والفعال للباطنية العاملين على ضرب وحدة الإسلام والمسلمين بتشكيكهم في شرعيته.

٣) عنف هذه الردود يجد تفسيره الأساسي في هاجس الوحدة والخوف من الانقسام وحتى الخوف على الإسلام نفسه من الضياع، لذلك نُلاحظ أنه بموازاة هذه الردود كان يخيم على أصحابها وعلى كتاباتهم ما يسمّيه فهمي جدعان "الشعور الشّقي بالتاريخ". فبروز هذه الفرق الضالة واستفحال أمرها ليس في رأيهم إلا مظهراً من مظاهر فساد الأزمنة وضياع الدّين، فالإسلام قد عاد غريباً كما بدأ وذلك «بكثرة الأهواء المضلة والمذاهب المختلفة»[٣] «وصفو الزمان قد ذهب وبقي كدره»[٤]، وأهل الإسلام يعيشون «سنين خداعات» تذكرهم بماضي الفتن والصراعات. يقول تاج الدّين السّبكي معلّقاً على فتنة القشيري: «وصار لأبي الحسن بها أسوة لعلي بن أبي طالب كرّم الله وجهه في زمن بعض بني أميّة حيث استولت النواصب على المناصب»[٥]. وعبثاً كان هؤلاء العلماء يحاولون

---

(١) نفسه، ص٤.

(٢) **طبقات الشافعية الكبرى**، ٢/ ٢٧٣.

(٣) الطّرطوشي (أبو بكر محمد بن الوليد)، **كتاب الحوادث والبدع**، تحقيق محمد الطالبي، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٥٩، ص٢٥.

(٤) الطّرطوشي، **سراج الملوك**، ص٣٣.

(٥) **طبقات الشافعية الكبرى**، ٢/ ٢٧٤.

تجاوز هذا الشعور عبر مقولة المصلح القرنيّ الذي يبعثه الله على رأس كل مائة سنة لتجديد الدّين إلا أن الشعور الطاغي لديهم هو أن العصر الذهبي وراء ظهورهم.

٤) الردود على اختلاف مذاهب أصحابها ومواقفهم تنطوي على دعوة ضمنية أو صريحة إلى وحدة إيديولوجية بين فرق السنّة رغم اختلافاتها العنيفة أحياناً، وذلك لمواجهة الفرق "الضالة". وإن القارىء لـ **الشكاية وفضائح الباطنية** يلاحظ ذلك بكل يسر. ففي **الشكاية** نلاحظ ثناءً على كل من أبي حنيفة وسفيان الثوري والأوزاعي ومالك والشافعي وابن حنبل[١]، وفي **الفضائح** كتب الغزالي داعياً إلى التخفيف من حدة التناقضات داخل المذهب السنّي حتى يتسنى تجميع كل القوى لمواجهة العدو المشترك: «والمسائل الظنية الفقهية المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة ومالك لا تفضي إلى التقاتل وسفك الدماء، بل على كل فريق أن يعتقد احترام الفريق الآخر حتى يحكم بأنه لا ينقض حكمه إذا قضى به»[٢].

هذا المشروع التوحيدي كان قد دعا إليه الماوردي سابقاً عندما اشتدت وطأة البويهيين على الخلافة. ويُستعاد هنا لنفس الأسباب والأهداف.

٥) لم يجد "أهل الدّين الحق" من أصحاب هذه الردود حرجاً في اعتبار ردودهم جهاداً لا يقل أهمية عن جهاد الكفّار، بل إن جهاد الكفّار ليس سوى دليل على شرعية جهاد أهل الأهواء والبدع. يقول عبد القاهر البغدادي: «والجهاد بالحجة والاستدلال من أهل السنّة ظاهر على مخالفيهم من أهل الأهواء. والجهاد مع الكفرة في الثغور منهم، وليس لأهل الأهواء ثغر، فصحّ أن أهل السنّة هم المهتدون»[٣].

نضيف إلى هذه الردود "احتجاجات"[٤] الحنابلة التي شكّلت في ظاهرها ضغطاً مستمراً على السلطات الرسمية، ولكن عندما نربطها بأسبابها وأبعادها ندرك أنها لا تختلف عن "تنازلات" أنصار الدولة. لقد تمّت هذه الاحتجاجات في ظرف اتّسم بأزمة الخلافة العباسية نتيجة كثرة الحركات الانفصالية ومحاولات التسلط على الخليفة العباسي وإضعافه والحد من نفوذه[٥]. فهذه الأحداث كانت تستهدف بالأساس مؤسسة الخلافة رمز وحدة

---

(١) نقلاً عن: نفسه، ن.ص.

(٢) **فضائح الباطنية**، ص٩٧.

(٣) **أصول الدين**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٩٨١، ص٣١٧؛ وانظر كذلك: الإسفرائيني، **التبصير في الدين**، ص١٨٧.

(٤) انظر جرداً تاريخياً لهذه الاحتجاجات في ملحق «الصراعات المذهبية» في آخر الكتاب.

(٥) نشير في هذا المجال إلى أن أغلب المحيطين بالخليفة كانوا يرغبون في أن يكون ضعيفاً للتمكّن من الخزائن والأموال، كما يقول الوزير ابن الفرات: الصّابي (أبو الحسن)، **الوزراء**، تحقيق عبد السّتار أحمد فرّاج، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨، ص١٣١.

الإسلام والمسلمين، لذلك فإن احتجاجات الحنابلة، التي كان المعادون للمذهب الحنبلي لا يرون فيها سوى تعصب وجهل وضيق أفق[١]، ننظر إليها في هذا المجال على أنها كانت تعبر عن رغبة عميقة في تجاوز حالة الانقسام والتمذهب التي كانت تعيشها الأمة آنذاك وذلك بالرجوع إلى ما يوحّد الجميع: كتاب الله وسنة رسوله[٢]، هذه الرغبة نجدها واضحة كل الوضوح في مؤلفات الحنابلة لهذه الفترة. ففي كتاب السنة للشيخ عبد اللّه (ت٢٩٠هـ) رد على خصوم ابن حنبل وخاصة المعتزلة ودعوة إلى اتباع مذهب واحد هو مذهب ابن حنبل[٣]. ونفس الأمر نجده في مؤلفات أبي بكر الخلّال (ت٣١١هـ)، وأبي بكر السجستاني (ت٣١٦هـ)، وأبي محمد الرّازي (ت٣٢٧هـ)[٤]، وأبي محمد البربهاري (ت٣٢٩هـ) الذي لعب دوراً كبيراً في التصدي للدعاة الشيعة وظل طول حياته يقاوم "البدع" لحفظ الإسلام، ولا يكون ذلك في رأيه إلا بالعودة إلى ما يسمّيه بالدّين العتيق أي النموذج الكامل: كتاب الله وسنّة رسوله وسيرة صحابته[٥]. وقد لخّص ابن بطّة العكبري (ت٣٨٧هـ) هدف الحنابلة من خلال احتجاجاتهم وكذلك مؤلفاتهم بقوله: «إني لما رأيت ما قد عمّ الناس وأظهروه وغلب عليهم فاستحسنوه من فظائع الأهواء وقذائع الآراء وتحريف سننهم وتبديل دينهم حتى صار ذلك سبباً لفرقتهم وفتح باب البلية والعمى على أفئدتهم وتشتيت ألفتهم وتفريق جماعتهم فنبذوا الكتاب وراء ظهورهم واتخذوا الجهال والضلال أرباباً في أمورهم من بعد ما جاءهم العلم من ربهم واستعلموا الخصومات فيما يدّعون وقطعوا الشهادات عليها بالظنون (. . .) جمعتُ في هذا الكتاب طُرَفاً مما سمعناه وجملاً مما نقلناه عن أئمة الدّين وأعلام المسلمين مما نقلوه لنا عن رسول رب العالمين مما حضّ عليه من اتّبعه من المؤمنين وما أمر به من التمسك بسنّته وسلوك طريقته والاقتداء بهديه والاقتفاء لأثره»[٦].

من الواضح إذن أن كل احتجاجات الحنابلة و"فتنهم" كان يغذّيها هاجس الخوف من الفرقة وانفصام وحدة الأمّة والجماعة، وإنه لمن المهم أن نلاحظ أن مؤلفات الحنابلة في

---

(١) نذكر على سبيل المثال موقف الوزير عليّ بن عيسى من الحنابلة عندما رفضوا دفن محمد بن جرير الطّبري (ت٣١٠هـ) ناسبينه إلى الرفض، إذ قال (الوزير): «والله لو سُئل هؤلاء عن معنى الرفض والإلحاد ما عرفوه ولا فهموه» (ابن الأثير، **الكامل**، ٨/٤٩).

(٢) لا بد من الإشارة في هذا المجال إلى أنه حصلت في فترات عديدة حالات تضامن بين السنة والشيعة رغم صراعاتهم الدّامية والمزمنة: ابن الجوزي، **المنتظم**، ٦/١٤٥ ـ ١٤٦.

(٣) H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, Institut Français, 1958, p. XVII.

(٤) *Ibid.*, p. XXIV ff.

(٥) ابن بطة العكبري، **كتاب الشرح والإبانة**، تحقيق هنري لاووست، دمشق، المعهد الفرنسي، ١٩٥٨ (مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية بعنوان: *La profession de foi d'Ibn Batta*)، ص٤.

(٦) نفسه، ص ص٥ ـ ١٣ ـ ٦٧.

تلك الفترة تفترض أول ما تفترضه وفي خضم الفرقة والتناحر السياسي والمذهبي «الاجتماع على دين الله وطاعته» وتجنّب البدع باعتبارها مظهراً من مظاهر التشتت وطاعة الإمام سواء كان عادلاً أو جائراً وأن ندفع له الخراج والفيء دون أن نهتمّ بالوجهة التي سيصرف فيها هذه الأموال[1]. وبفعل هاجس الخوف من الفرقة تخلّى الحنابلة بدورهم عن الدّعوة إلى جهاد الكفار ورأوا في ما يقومون به من حثّ على إعادة الاعتبار إلى القيم والأخلاق والمؤسسات السياسية والدينية عملاً أهم من الجهاد. فقد ذكر ابن بطّة العكبري في ما يُروى عن الرسول: «المتمسك بسنّتي عند فساد أمّتي له أجر خمسين شهيداً»[2] و«التمسك بدينه في الهرج كالمهاجر إليّ»[3].

ب) الأحلام والرؤى[4]:

وبالإضافة إلى هذه الردود الداعية إلى جهاد "أهل البدع والحوادث"، عمد علماء السنة إلى الأحلام والرؤى سلاحاً فعالاً لمزيد التأكيد على مشروعية هذا الجهاد وضرورته. وكانت هذه الظاهرة (الأحلام والرؤى) قد استغلّت منذ أن أعلن الأشعري تنحّيه عن الاعتزال انطلاقاً من حلم زاره فيه الرسول وكشف له عن "كفر" المعتزلة. هذا الحلم التدشيني قد فتح الباب على مصراعيه لتكاثر الأحلام ذات الصبغة المذهبية والسياسية ومن ثم استغلالها سلاحاً لمواجهة الأعداء، فهي تقدّم دوماً في صورة يُفهم منها انتصار أهل السنّة على "المبتدعين" لأنهم (أهل السنّة) يمثّلون الدّين الحق. وسنسعى إلى تبيان ذلك من خلال بعض النماذج:

«قال محمد بن عكاشة رحمه الله: أخبرني معاوية بن حمّاد الكرماني، عن الزّهري. قال: من اغتسل ليلة الجمعة وصلّى ركعتين يقرأ فيهما: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ألف مرّة رأى النبي ﷺ في منامه. قال محمد بن عكاشة قدمت عليه كل ليلة جمعة أصلّي الرّكعتين أقرأ فيهما ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ألف مرّة طمعاً أن أرى النبي ﷺ في منامي فأعرض عليه هذه الأصول. فأتت عليّ ليلة باردة فاغتسلت وصلّيت ركعتين، ثم أخذت مضجعي فأصابني حلم، فقمت ثانية فاغتسلت وصلّيت ركعتين وفرغت منهما قريباً من الفجر فاستندت إلى الحائط ووجهي إلى القبلة إذ دخل عليّ النبي ﷺ ووجهه كالقمر ليلة البدر، وعنقه كإبريق

---

(١) نفسه، ص١٢.

(٢) ابن بطّة العكبري، **كتاب الشرح والإبانة**، ص١٢.

(٣) نفسه، ن.ص.

(٤) «الرؤيا خواطر ترد على القلب وأحوال تتصور في الخيال إذا لم يستغرق النوم جميع الاستشعار، فيتوهم الإنسان عند اليقظة أنه كان رؤية في الحقيقة، وإنما كان ذلك تصوراً وخيالات تقرّرت في قلوبهم...»: القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، ط٢، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، ط٢، د.ت، ص٣٦٥. وانظر كذلك: **مقدمة ابن خلدون**، ٣/٥٩٧.

فضّة فيه قضبان الذّهب على النّعت والصّفة، وعليه بردتان من هذه البرود اليمانية قد اتّزر بواحدة، وارتدى بأخرى، فجاء واستوفز على رجله اليمنى وأقام اليسرى، فأردت أن أقول: حيّاك الله. فبادرني وقال: حيّاكَ الله. وكنت أحبّ أن أرى رباعيته المكسورة فتبسّم فنظرت إلى رباعيّته فقلت يا رسول الله: إن الفقهاء والعلماء قد اختلفوا عليّ، وعندي أصول من السنّة أعرضها عليك. فقال: نعم. فقلت: الرّضا بقضاء الله، والتّسليم لأمر الله، والصّبر على حكم الله، والأخذ بما أمر الله، والنّهي عمّا نهى الله عنه، والإخلاص بالعمل لله، والإيمان بالقدر خيره وشرّه من الله، وترك المراء والجدال، والخصومات في الدّين، والمسح على الخفّين، والجهاد مع أهل القبلة، والصلاة على من مات من أهل القبلة سنّة، والإيمان يزيد وينقص قول وعمل، والقرآن كلام الله، والصّبر تحت لواء السلطان على ما كان فيه من جَوْر وعدل، ولا يُخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا، ولا ينزّل أحد من أهل التوحيد جنّة ولا ناراً، ولا يُكفّر أحد من أهل التوحيد بذنب وإن عملوا الكبائر، والكفّ عن أصحاب محمد ﷺ - فلما أتيت: والكفّ عن أصحاب محمد ﷺ بكى حتى علا صوته - وأفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ. قال محمد بن عكاشة: فقلت في نفسي في عليّ: ابن عمّه وختنه، فتبسّم عليه السلام كأنه قد علم ما في نفسي. قال محمد: قدمتُ ثلاث ليال متواليات أعرض عليه هذه الأصول كل ذلك أقف عند عثمان وعليّ. فيقول لي عليه السلام: ثم عثمان، ثم عليّ، ثم عثمان ثم عليّ ثلاث مرات. قال: وكنت أعرض عليه هذه الأصول وعيناه تهملان بالدموع. قال: فوجدت حلاوة في قلبي وفمي فمكثت ثمانية أيام لا آكل طعاماً ولا أشرب شراباً حتى ضعفت عن صلاة الفريضة، فلمّا أكلت ذهبت تلك الحلاوة واللذة، والله شاهد عليّ، وكفى بالله شهيداً»[1].

وجاء في **طبقات** السّبكي أن أحدهم رأى في المنام «كأنّ تابوتاً علا في السماء يعلوه نور. ولما سأل عنه قيل له إنها تصانيف أبي بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)»[2]. وجاء كذلك في **الطبقات** على لسان أحدهم: «رأيت في العشر الأوسط من المحرّم، سنة ثمان وستين وأربعمائة، ليلة الجمعة، الشيخ أبا إسحاق الشّيرازي (ت٤٧٦هـ) طوّلَ الله عُمرَه في منامي، يطيرُ مع أصحابه في السماء الثالثة، أو الرابعة، فتحيّرتُ في نفسي، وقلت: هذا هو الشيخ الإمام مع أصحابه يطير، وأنا معهم، استعظاماً لتلك الحال والرؤية، فكنتُ في هذه الفكرة، إذ تلقّى الشيخ الإمام ملَكٌ، وسلّم عليه عن الله تبارك وتعالى، وقال له: إن الله تبارك وتعالى يقرأ عليك السلام، ويقول: ماذا تُدرّس لأصحابك؟

(١) الملطي الشافعي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دمشق، ط١، ١٩٤٩، ص٢٣ وما بعدها.

(٢) **طبقات الشافعية الكبرى**، ٣/ ٥.

فقال الشيخ: أُدرِّس ما نُقِل عن صاحب الشرع.

فقال له الملك: فاقرأ عليَّ شيئاً من ذلك، لأسمعَه.

فقرأ عليه الشيخ مسألة، لا أذكرها.

فاستمع له المَلَك، وانصرف.

وأخذ الشيخ يطير، وأصحابه معه، فرجع المَلَك بعد ساعة، وقال للشّيخ: إن الله تعالى يقول: الحقُّ ما أنت عليه وأصحابُك، فادخُل الجنّةَ معهم»[1].

وأخيراً يورد السّبكي حلماً آخر رآه أحد نزلاء مكّة وهو الإمام عامر السّاوي: «قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتاب التبيين: سمعت الشيخ الفقيه الإمام أبا القاسم سعد بن علي بن أبي القاسم بن أبي هُرَيْرة الإسْفرَائينيّ، الصّوفي، بدمشق، قال: سمعت الشيخ الإمام الأوحد زين القُرَّاء جمالَ الحرَم أبا الفتح عامر بن نَجا بن عامر العربي السّاوي، بمكّة، حرسَها الله، يقول: دخلتُ المسجد الحرام، يوم الأحد، فيما بين الظّهر والعصر، الرابع عشر من شوّال سنة خمس وأربعين وخمسمائة، وكان بي نوعاً تكسُّر ودَورَان رأس، بحيث إنّي لا أقدر أن أقف أو أجلس، لشدّة ما بي، فكنت أطلبُ موضعاً، أستريح فيه ساعة على جنبي، فرأيت باب بيت الجماعة، للرّباط الرّامشتِيّ عند باب الحَزْوَرَة مفتوحاً، فقصدتُه، ودخلت فيه، ووقعت على جنْبي الأيمن، بحذاء الكعبة المشرّفة، مفترِشاً يدَيَّ تحت خَدِّي، لكي لا يأخذني النوم، فتنتقض طهارتي، فإذا رجلٌ من أهل البدعة، معروف بها، جاء ونَشر مُصلاّه على باب ذلك البيت، وأخرج لُوَيْحاً من جيبه، أظُنّه كان من الحجَر، وعليه كتابة فقبّله، ووضعه بين يديه وصلّى صلاة طويلة، مُرسِلاً يديْه فيها، على عادتهم، وكان يسجد على ذلك اللُّوَيح في كل مرة، وإذا فرغ من صلاته سجَد عليه، وأطال فيه، وكان يمعُك خَدَّه من الجانبين عليه ويتضرّع في الدّعاء، ثم رفع رأسه، وقبّله، ووضعه على عينيه، ثم قبّله ثانياً، وأدخله في جيبه، كما كان.

قال: فلما رأيتُ ذلك كرهْتُه، واستوحشْت منه ذلك، وقلت في نفسي: ليت كان رسولُ الله ﷺ حيّاً فيما بيننا، ليخبرَهم بسُوء صنيعهم، وما هم عليه من البِدعة.

ومع هذا التفكُّر كنت أطرد النوم عن نفسي، كي لا يأخذني، فتفسد طهارتي.

فبينا أنا كذلك، إذ طرأ عليَّ النُّعاس، وغلبني، فكأني بين اليقظة والمنَام، فرأيت عرْصة واسعةً، فيها ناس كثيرون، واقفون وفي يد كل واحد منهم كتاب مجلّد، وقد تحلّقوا كلهم على شخص، فسألتُ الناسَ عن حالهم، وعمّن في الحَلْقة، فقالوا: هو رسولُ الله ﷺ، وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون أن يقرأوا مذاهبهم، واعتقادهم من كتبهم، على رسول الله ﷺ، ويصحّحوها عليه.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ٣/ ٩٤.

قال: فبينا أنا كذلك، أنظر إلى القوم، إذ جاء واحد من أهل الحلقة، وبيده كتاب. قيل: إن هذا هو الشافعي، رضي الله عنه، فدخل في وسَطِ الحلقة، وسلّم على رسول الله ﷺ.

قال: فرأيت رسول الله ﷺ في جماله وكماله، متلبّساً بالثياب البيض المغسولة النظيفة، من العمامة والقميص، وسائر الثياب، على زِيِّ أهل التصوف.

فرد عليه الجواب، ورحّب به، وقعد الشافعي بين يديه، وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه.

وبعد ذلك جاء شخص آخر، قيل: هو أبو حنيفة، رضي الله عنه، وبيده كتاب، فسلّم وقعد بجنب الشافعي، وقرأ من الكتاب مذهَبَه واعتقادَه عليه.

ثم أتى بعده كل صاحب مذهب، إلى أن لم يبقَ إلا القليل، وكل من يقرأ، يقعدُ بجنب الآخر.

فلما فرغوا، إذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة، قد جاء وفي يده كراريسُ غير مجلَّدة، فيها ذِكْرُ عقائدهم الباطلة، وهَمَّ أن يدخل الحلقة، ويقرأها على رسول الله ﷺ، فخرج واحد ممن كان مع رسول الله ﷺ إليه، وزجرَه، وأخذ الكراريس من يده، ورمى بها إلى خارج الحلقة، وطردَه وأهانَه.

قال: فلما رأيت أن القومَ قد فرغوا، وما بقي أحد يقرأ عليه شيئاً، تقدّمتُ قليلاً، وكان في يدي كتاب مجلّد، فناديتُ، وقلت: يا رسولَ الله، هذا الكتاب مُعتقَدي، ومعتقَد أهل السنّة، لو أذِنت لي حتى أقرأه عليك؟

فقال رسول الله ﷺ: وأيُّ شيء ذاك؟

قلت: يا رسول الله، هو **قواعدُ العقائد** الذي صنّفه الغزالي»[1].

إن الوضعية الهشّة التي كان يعيشها المسلمون في زمن اتّسم بالضعف السياسي والتشرذم المذهبي وتكاثر التهديدات هي التي جعلت قطاعات واسعة من الناس تثق بالحلم. هذا بالإضافة إلى أن مسلمي العصور الوسطى لا تشكّل لديهم سلطة الأحلام أية مشكلة إبستيمولوجية باعتبار أن الرمزية الموضوعية للحلم (المعادل الموضوعي للحلم) قد أقرّها القرآن نفسُه من خلال قصة يوسف وكذلك الرسول[2]. وهذان العاملان يفسران تكاثر الأحلام وشموليتها، إذ ليس هناك أي مجال من مجالات حياة المسلم الفردية والجماعية لم تطله الأحلام[3].

(١) **طبقات الشافعية الكبرى**، ٤/١١٦ وما بعدها.

(٢) النابلسي (عبد الغني)، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، القاهرة، مطبعة حجازي، ١٣٧٣هـ، ١/٣.

(٣) Gustave E. Von Grunebaum, «La fonction culturelle du rêve dans l'Islam classique», In: *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967, p. 13.

أما عن قيمة هذه الأحلام ودلالاتها الرمزية فهي تفضي بنا إلى أعماق الحالم نفسه، كما أننا ننظر إليها على أنها "الشاشة" التي تُبثّ عليها صورة المجتمع الذي ينتمي إليه الحالم. فالحلم يجمع بين كل ما يتعلق بحياة الحالم وحياة مجتمعه. وعلى هذا الأساس فإن الأحلام التي أثبتناها لا تعكس إرادة أولئك الذين يظهرون في الأحلام (الله ـ المَلَك ـ الرسول إلخ. . .) وإنما هي تعكس إرادة الحالم ورغباته وكل ما يعتمل بداخله من أفكار وعقائد وطموحات بما أن العلاقة التي يقيمها بين عناصر الحلم والحقيقة الموضوعية هي لديه وبكل وضوح علاقة ترابط. ففي الحلم الأول لا يعكس البكاء على أصحاب محمد موقف الرسول وإنما هو موقف الحالم يبكي ما أصاب أهل السنّة (أهل الدين الحق) بفعل انتشار البدع وغلبة أهل الأهواء في عصره، كما أن التأكيد على خلافة عثمان وعليّ بواسطة تكرار اسمي الخليفتين ليس مقصوداً من الرسول بل من الحالم نفسه لارتباط الاسمين بالفتنة التي فرّقت شمل المسلمين والتي يخشى الحالم تكرارها في عصره خاصة وأن عواملها متوافرة. وإنْ كان للرسول من دور في هذا الحلم فهو تزكية حرص الحالم على وحدة المسلمين واعتقاده بأن أهل السنّة هم الفرقة الناجية التي تمثّل الإسلام الحق وأن أي تهديد يوجّه إليهم إنما هو تهديد للإسلام نفسه. وهذا هو تفسير بكاء الرسول المتواصل خلال الحلم. هذا الاعتقاد في أفضلية مذهب أهل السنّة على غيره من الفرق يجد "مصداقيته" في ذلك النور الذي يعلو تصانيف البيهقي أحد أعلام السنّة الكبار ويجد "مصداقيته" كذلك في دخول أبي إسحاق الشّيرازي وأصحابه الجنّة بعدما "تأكّد" الله أن ما يدرّسه لأصحابه هو تماماً ما يريده هو أي المذهب السنّي. أما في الحلم الرابع (حلم الإمام عامر السّاوي) فإن الرسول ينحصر دوره في إضفاء الشرعية على ما كان يحصل في واقع القرنين الرابع والخامس الهجريين وما بعدَهُما وذلك بسكوته عن تصرّف أهل السنّة مع ذلك "المبتدع" (إخراجه من الحلقة بعد تقطيع كراريسه) بما يوحي أنه راضٍ عن تكفير أصحاب الفرق "الضالة" وبالتالي عن جهادهم. وهذه النزعة التكفيرية واضحة من خلال المقابلة بين مجلّدات أهل السنّة وكراريس المبتدعة (عقائد صحيحة/ عقائد باطلة) وبين اجتماع أهل السنّة وعزلة المبتدعة (الأمّة/ الخوارج).

هكذا إذن استُغلت الأحلام سلاحاً فعالاً لتدعيم الجهاد الداخلي وإضفاء مزيد من المشروعية عليه. ومما يدعم فعالية هذه الأحلام لدى أصحابها أنها تتمحور في أغلبها حول شخصية الرسول المؤهّل الأول للحكم فيما اختلف فيه المسلمون والموجود في دار الحق[1].

(١) حدّد النابلسي أصدق الرؤى والأحلام بقوله: «والميت في دار الحق فما قاله في المنام حق وكذلك الطفل الذي لا يعرف الكذب، وكذلك الدواب وسائر الحيوانات والطيور إذا تكلمت في المنام فقولها حق»: **تعطير الأنام في تعبير المنام**، ج١، ص٧.

الجهاد النفسي والروحي:

اتخذ الجهاد الداخلي صبغة ثانية كانت واضحة كل الوضوح لدى علماء القرنين الرابع والخامس للهجرة، فالله لم يأمر فقط بجهاد الكفار وجهاد "الخوارج" بل أمر أيضاً بجهاد النفس الأمّارة بالسوء، ووعد هذا الصّنف من المجاهدين بالثواب والجنّة: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[١]. وحذّر أصحاب النفوس الفاجرة من نار جهنم: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَاراً تَلَظَّى، لاَ يَصْلاَهَا إلاَّ الأَشْقَى، الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى، وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى، الذي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى، وَمَا لأَحَد عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى، إلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْه رَبِّه الأَعْلَى، وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾[٢]. كما أن الرسول ما فتيء يذكّر بقيمة الجهاد الأكبر وأهميته وأنه لا يخشى على أمته أن تشرك من بعده ولكنه يخاف عليها منافسة الدنيا[٣].

ولقد كانت هذه الآيات القرآنية ومثيلاتها، وكثير من الأحاديث النبوية غذاءً روحياً استلهمته الأوساط الزّهدية والصوفية وكل الذين خابت آمالهم في واقع الحياة السياسية والاجتماعية. وهم بذلك يرومون العودة ـ روحياً ـ إلى زمن الصّفاء، صفاء العقيدة وصدق المؤمنين الأوائل. هذه الأوساط لم تتأخر في أن تشتغل بالسياسة وتغذّي حركات سياسية معارضة للسلطات الرسمية[٤]. ولعل الحسن البصريّ (ت١١٠هـ) يعدّ نموذجاً في هذا المجال. فرغم أنه آثر الاعتزال سياسياً وفكرياً وحتى اجتماعياً كي لا يكون شاهداً على ما يحدث في أيامه فإنه لم يكن بعيداً عن السياسة فتقواه جعلته "مستشاراً" لرجال السياسة. ونقصد بذلك مراسلاته مع الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥هـ ـ ٨٦هـ) حول مسألة القدَر[٥]. ولا يخفى البعد السياسي لهذه المسألة. كما أن مواعظه للخليفة عمر بن عبد العزيز تعدّ محاولة لتوجيه سياسته حتى لا «يحكم في عباد الله بحكم الجاهلين أو يسلك بهم سبل الظالمين ولا يسلّط المستكبرين على المستضعفين»[٦].

أما في الفترة التي نهتم بها فالمثال الأكثر حضوراً إخوان الصّفا الذين يمثّلون المذهب الإسماعيلي في عصرهم، ولا يخفى ارتباطهم بالخلافة الفاطمية. وقد خلص إخوان الصّفا

(١) الشمس، ٩١/٧ ـ ١٠.
(٢) الليل، ٩٢/١٤ ـ ٢١.
(٣) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ٨/١٨٦ ـ ١٨٧.
(٤) نذكر في هذا المجال دور بعض رجال الدين في ثورة الزّنج. انظر: L. Massignon, *E.I₁*, article: «Zanj», T. IV, p. 1282.
(٥) انظر جملة هذه المرسلات في: ابن الجوزي، الحسن البصري، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٣١، ص٥٤ وما بعدها.
(٦) نفسه، ص٥٦.

في الرسالة التاسعة في الأخلاق والآداب ضمن **الرسائل الرياضية** إلى «أن العدو جنسان والعداوة نوعان والجهاد قسمان: أحدهما ظاهر جليّ وهو عداوة الكفار المخالفين في الشريعة وحربهم وجهادهم، والآخر باطن خفيّ وهو عداوة الشياطين المخالفين في الجِبلّة المتضاذين في الطبيعة. وتبيّن أن حربهم وعداوتهم وخلافهم هي الحقيقية وعداوة الكفّار وحربهم هي العَرَضية. ذلك أن عداوة الكفّار هي من أجل أسباب دنيوية وأن غلبتهم وظفرهم يعرض منها شقاوة الدنيا ويفوت العزّ والسلطان والتمتع باللذات الدنيوية ونعيمها وطيب عيشها، ثم تزول يوماً ما. وأما عداوة الشياطين وغلبتهم وظفرهم فيعرض منها شقاوة الآخرة وعذابها ويفوت عزّها وسلطانها ونعيمها ولذّاتها وسرورها وفرحها وَرَوْحها وريحانها ودوامها»[1].

جهاد الشياطين هو جهاد النفس، وجهاد النفس هو الجهاد الأكبر. وقد تمظهر في جملة من الآداب والأخلاق. ومادّة هذه الآداب والأخلاق مستوحاة من القرآن ومن سلوك الرسول وصحابته، فـ «الرسول ﷺ في حال قربه من الحق وإدراك المراد وأمن العاقبة وتحقيق العصمة جاهد مجاهدات كثيرة من جوع طويل وصوم وصال وإحياء ليال بالسّهر...»[2]. وقد رُويَ عن سهل التّستري قوله: «إن هذا زمان لا ينال أحد فيه النجاة إلا بذبح نفسه بالجوع والصّبر لفساد ما عليه أهل الزمان»[3]. والغاية من هذه المجاهدات تطهير النفس من كل الشرور والآثام وعندها يُنزل الله سكينته على نفوس المؤمنين: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[4].

ولكن المؤمن لا يكتفي بإصلاح نفسه بل هو مدعوّ أيضاً إلى إرشاد الآخرين إلى طريق النجاة والخلاص، وعليه أن يكون قدوة لغيره ومن هنا جاء المظهر الجماعي للجهاد الأكبر.

تجسّد هذا المظهر الجماعيّ أساساً في مقولة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. وقد تحوّلت هذه المقولة مع بني العبّاس وبالتحديد مع المأمون (ت٢١٨هـ) إلى مؤسّسة رسمية هي مؤسسة الحسبة. ويعتبر الغزالي من أكبر المنظّرين لمبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. ووفقاً للآية الشهيرة: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾[5]، فإنّ كل مسلم مطالب بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وذلك ما جعل الجميع يوظّف هذا المبدأ وفقاً لأهدافه ومصالحه. فالسلطات السنّية استغلّته

(١) الرسائل، ١/٢٨٨.
(٢) الهجويري، كشف المحجوب، ص٤٣٣.
(٣) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ١٠/٢٠١.
(٤) الفجر، ٩٠/٢٧ - ٣٠.
(٥) آل عمران، ٣/١١٠.

لمقاومة "البدع" و"الروافض"، في حين أن الخوارج والمعتزلة جعلوه منطلقاً لجهاد الحكّام الظلمة. ولقد ظلّ الفكر السياسي في الإسلام في بحث دؤوب لإيجاد الصّيغة المثلى لتجسيد مبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، إذ هناك من يجعله منطلقاً للثورة المسلّحة على الحكّام، وهناك من يرى أن الثورة المسلحة تؤدّي إلى الفتنة وتفتيت وحدة الجماعة، لذلك لا بد أن يكون الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بطرق سلميّة. وقد دعا الغزالي إلى أن تتكفّل الدّولة بهذا الأمر تجنّباً للتجاوزات. هذا الجهاد السّلميّ عبّر عنه ابن حزم بقوله: «الجهاد ينقسم أقساماً ثلاثة: أحدها الدّعاء إلى الله عزّ وجلّ باللسان، والثاني الجهاد عند الحرب بالرأي والتدبير، والثالث الجهاد باليد في الطّعن والضّرب، فوجدنا الجهاد باللسان لا يلحق فيه أحد بعد رسول الله ﷺ (...) فوجدنا جهاده عليه السلام إنما كان في أكثر أعماله وأحواله القسمين الأوّلين من الدعاء إلى الله عز وجل والتدبر والإرادة وكان أقل عمله ﷺ الطّعن والضّرب والمبارزة»[1].

هذا الجهاد النفسيّ يبيّن تخلّي الأوساط الصوفية في القرنين الرابع والخامس للهجرة عن الجهاد الأصغر كما بيّنا ذلك سابقاً.

كنا قد ذكرنا خلال عرضنا لمواقف الصوفية من الجهاد أنه تشكّل تاريخياً موقفان من الجهاد: موقف يرى الجهاد في العبادة (الفُضيل بن عياض وأهل الحجاز بصفة عامّة) وموقف يرى الجهاد في الرّباط على الثّغور وحمل السّيف (عبد الله بن المبارك وأهل خراسان عموماً). الموقف الأول هو الذي ساد، ويبدو أن أهل الحجاز لم يكونوا رافضين للجهاد المسلّح بقدر ما كانوا رافضين لإيديولوجيا الدولة فيما يتصل بالقتال. فقد كانوا يشكّون في شرعية الأمويين والعباسيين مما يعني أن رفضهم للجهاد هو معارضة وعصيان للسلطات الرسمية[2]. ويظهر أن التنظير لجهاد النفس في الفترة التي نهتم بها لا ينبني على رفض مبدئيّ لإيديولوجيا القتال، بل إن الواقع السياسي للخلافة العباسية هو الذي فرض ذلك. وهذا أحد صوفية القرن الرابع يوضّح أسباب لجوئه وأصحابه إلى جهاد النفس: «كنت بنيسابور سنة سبعين وثلاثمائة وقد اشتعلت خراسان بالفتنة وتبلبلت دولة آل سامان بالجور وطول المدة (...) وغلا السّعر وأُخيفت السّبل وكثر الإرجاف وساءت الظّنون وضجّت العامة والتبس الرأي وانقطع الأمل ونبح كلبُ كَلِبٌ من كل زاوية وزأر كل أسد من كل أَجَمَةٍ وضَبحَ كل ثعلب من كل تلعة.

وكنا جماعة غرباء نأوي إلى دويرة الصوفية لا نبرحها. فتارة نقرأ وتارة نصلّي وتارة

---

(١) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، المطبعة الأدبية، ط١، ١٣٢٠هـ، ج٤، ص١٣٥.

(٢) دوروتيا كرافولسكي، «نظرة في الحركية التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام»، مجلة **الاجتهاد** (بيروت)، السنة الثالثة، العدد ١٢، صيف ١٩٩١، ص ص١١٠ ـ ١٢٢.

نام وتارة نهذي والجوع يعمل عمله ونخوض في حديث آل سامان (. . .) فضاقت صدورنا وخبثت سرائرنا واستولى علينا الوسواس وقلنا ليلة: ما ترون يا صحابنا ما دفعنا إليه من هذه الأحوال الكريهة كأنّا والله أصحاب نِعَم وأرباب ضِياع نخاف عليها الغارة والنّهب وما علينا من ولاية زيد وعزل عمرو وهلاك بكْر ونجاة بشر، نحن قوم قد رضينا في هذه الدنيا العسيرة وهذه الحياة القصيرة بكسرة يابسة وخرقة بالية وزاوية من المسجد مع العافية من بلايا طلاّب الدنيا. فما هذا الذي يعترينا من هذه الأحاديث التي ليس لنا فيها ناقة ولا جمل ولا حظّ ولا أمل»[1].

إن التعارض بين الرغبة في الأمن واشتعال الفتن والتعارض بين الرغبة في الحياة الاجتماعية السويّة واستحالة ذلك عملياً والتعارض بين النخب الحاكمة المستبدّة والجماعات المدفوعة دوماً للمطالبة بحقوقها، كل ذلك يفسّر حسب شهادة هذا الصوفي هذه النزعة الزهدية المفروضة والتي اعتبرت جهاداً.

كما نستخلص كذلك من شهادة هذا الصوفي ومن خلال تركيزه على اشتعال الفتن وانعدام الأمن وتحوّل الناس إلى كلاب وثعالب وأسود متناحرة متقاتلة، أن الدعوة إلى تطهير النفس فردياً وجماعياً والرغبة في العودة روحياً إلى الزمن الذهبي للعقيدة تعكس في الواقع رغبة ملحة ودفينة في توحيد الأمة روحياً بعدما تعذّر ذلك سياسياً وذلك بالحمل على كل أولئك الذين أفسدوا الشريعة بمبالغاتهم وضلالاتهم، والمعنيُّون هم بالأساس القرامطة والإسماعيليون عموماً. ولنذكر هنا فقط بأن الحلاّج صلب بتهمة أنه داع قرمطيّ وأن دعوته إلى الحج العقلي فُسّرت بأنها تواطؤ مع القرامطة الذين كانوا دوماً يهدّدون بالاستيلاء على الكعبة. هذه الرغبة الملحة في توحيد الأمّة روحياً هي في آخر المطاف دعم للدولة، أو على الأقل تناغم مع "شعاراتها" في توحيد الجماعة والسلطة. ولقد عبّر الصوفية عن هذه الرغبة عن طريق تحديدهم لأفضل الجهاد (أو ما يسمونه بالمجاهدة) على أنه «كلمة حق عند سلطان جائر»[2] وهو تحديد يرفعونه إلى الرسول.

هذا التحديد يوضّح أن دور الصوفي الحق لا يتمثّل في الثورة على السلطان وإن جارَ، وإنما في نصحه وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وإبعاد علماء السوء عن مجلسه، أولئك العلماء الذين يزينون له الباطل، ويحلّلون له الحرام، كل ذلك حفاظاً على سلطانه وبالتالي على وحدة الجماعة خصوصاً إذا ما هدّدتها الفتن[3].

---

(١) أبو حيّان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ٣/ ٩١ ـ ٩٢.

(٢) انظر: عبد القادر الجيلاني، **الغنية**، المكتبة الشعبية، د.ت، ج٢، ص١٨٢؛ **الرسالة القشيرية** (طبعة دار الجيل)، ص٩٨؛ **إحياء علوم الدين**، ٧/ ١١٩٤.

(٣) لهذا السبب ورد هذا الحديث في مصنفات الحديث النبوي في كتب الفتن والملاحم. انظر بالخصوص: **سنن الترمذي وسنن أبي داوود**.

وإذا كان هذا التصور لحقيقة الجهاد وأفضله يعود إلى بدايات التصوف مع الحسن البصري (ق٢هـ)، فإنه اتخذ في القرنين الرابع والخامس الهجريين أبعاداً عملية تمثلت بالخصوص في دعم الصوفية للسلطات السنية في مواجهتها لخصومها من "أهل الأهواء والبدع" ـ كما بيّنا ذلك في الباب الثالث.

تجلّى هذا الدّعم في موضوعات التصوف وقضاياه خصوصاً في العصور المتأخرة. يفسّر ابن خلدون "تسرّب" بعض المفاهيم لدى الصوفية بقوله:

«ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحسّ، توغّلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه، وملأوا الصحف منه، مثل الهرويّ، في **كتاب المقامات** له، وغيره. وتبعهم ابن عربيّ وابن سبعين وتلميذهما؛ ثم ابن العفيف وابن الفارض والنّجم الإسرائيلي في قصائدهم. وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدّائنين أيضاً بالحلول وإلهيّة الأئمة، مذهباً لم يعرف لأولهم، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر. واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم. وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة، حتى يقبضه الله، ثم يورّث مقامه لآخر من أهل العرفان. وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب **الإشارات**، في فصول التصوف منها، فقال: "جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد، أو يطّلع عليه إلا الواحد بعد الواحد". وهذا كلام لا تقوم عليه حجّة عقليّة ولا دليل شرعيّ، وإنما هو من أنواع الخطابة، وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به. ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب، كما قاله الشيعة في النقباء. حتى إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف، ليجعلوه أصلاً لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على عليّ رضي الله عنه، وهو من هذا المعنى أيضاً. وإلا فعليّ، رضي الله عنه، لم يختصّ من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في (لبوس) ولا حال. بل كان أبو بكر وعمر، رضي الله عنهما، أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة. ولم يختص أحد منهم في الدّين بشيء يؤثر عنه على الخصوص، بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدّين والورع والزهد والمجاهدة.

تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم. نعم إن الشيعة يخيّلون بما ينقلون من ذلك اختصاص عليّ بالفضائل دون سواه من الصحابة ذهاباً مع عقائد التشيّع المعروفة لهم. والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق، لما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة، وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها ما هو معروف، فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشّرع، وأفردوه بذلك أن لا يقع اختلاف كما تقرّر في الشّرع. ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين، وأفردوه بذلك تشبيهاً بالإمام في

الظّاهر، وأن يكون على وزانه في الباطن وسمّوه قطباً لمدار المعرفة عليه، وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة في التشبيه. فتأمّل ذلك.

يشهد بذلك كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي، وما شحنوا به كتبهم في ذلك، مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي ولا إثبات، وإنما مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم والله يهدي إلى الحق»[1].

٢ ـ منطق الدولة (الشيعة):

بموازاة مجهودات علماء السنّة فإن علماء الشيعة كانوا يأملون في إنشاء دولتهم الخاصة ـ دولة أهل الخير ـ كما يقول إخوان الصّفا. وما فتىء الشيعة منذ معركة الجمل يواجهون السلطات السنّية في سبيل تثبيت حقّهم "الشرعي" والتاريخي في حكم المسلمين معتبرين ذلك جهاداً. فقد رويَ عن عليّ بن أبي طالب قوله أثناء إغارة سفيان بن عوف الغامديّ من قبل معاوية بن أبي سفيان على الأنبار وقتله عامل عليّ عليها حسّان بن حسّان البكري: «إن الجهاد باب من أبواب الجنّة فتحه الله لخاصّة أوليائه وهو لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجُنّته الوثيقة (...) ألا وإني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً وإعلاناً وقلت لكم اغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غُزيَ قوم قطّ في عقر دارهم إلاّ ذلّوا...»[2]. وبعد محاولة الحسين الفاشلة لإعادة الشيعة إلى السلطة، حاول "التوابون"[3] بزعامة سليمان بن صرد الخُزاعي الثّأر للحسين ولكن حركتهم فشلت وانتهت بقتل زعيمهم سنة ٦٥هـ. وقبل ذلك ظهر المختار الثقفي بالكوفة سنة ٦٤هـ واستولى سنة ٦٦هـ على الكوفة وامتد ملكه إلى أرمينيّة وأذربيجان شرقاً وإلى الموصل شمالاً، إلا أن دولته هذه لم تدم طويلاً إذ قضى عليه مصعب بن الزبير سنة ٦٧هـ. إلا أن حركة المختار الثقفيّ على قصر مدّتها كانت ذات تأثير كبير في مستقبل التشيّع حركة وإيديولوجية، فعندما وصل المختار إلى الكوفة سنة ٦٤هـ قال يخطب في الشيعة: «أما بعد فإن المهديّ ابن الوصيّ محمد بن عليّ بعثني إليكم أميناً ووزيراً ومنتخباً وأميراً وأمرني بقتال الملحدين (المقصود بهم الأمويين) والطلب بدماء أهل بيته والدفع عن الضعفاء»، ثم

---

(١) **المقدمة**، ٢/ ٥٩٢ ـ ٥٩٣.

(٢) **نهج البلاغة**، ط٢، شرح محمد عبده، القاهرة، ١٩٨٧، ص١٢١.

(٣) التوابون: هم الذين قعدوا عن نصرة الحسين ولما قُتل انطلقوا في عملية انتحارية تكفيراً عن ذنبهم متقمّصين مضمون الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (**البقرة** ٢/ ٥٤): محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص ص٢٨٥ ـ ٢٨٦؛ وانظر كذلك: وداد القاضي، **الكَيسانيّة في التاريخ والأدب**، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٤ (الفصل الثاني).

أضاف: «تبايعون على كتاب الله وسنّة نبيّه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد المحلّين والدّفع عن الضعفاء وقتال من قاتلنا»[1].

هذا الخطاب تضمّن مفاهيم ستكون محدّدة في حركة التشيع: المهديّ الوصيّ ـ الوزير. فهو يدّعي أن محمد بن الحنفيّة أحد أبناء عليّ بن أبي طالب قد أوصى له بالإمامة ولذلك فهو وزيره ونائبه وسيجاهد الملحدين والمحلّين باسمه إلى أن يعود من غيبته[2] (المهديّ المنتظر). هذه المفاهيم قد ارتبطت بواقع الشيعة آنذاك، فأمام عجزهم عن تحقيق آمالهم في إنشاء دولتهم وفشل حركاتهم المتتالية للوصول إلى السلطة عمدوا إلى هذه الإيديولوجيا "الانتظارية" ـ كما ينعتها الجابري ـ حتى تسمح لهم الظروف بـ"الخروج" والقيام بفرض الجهاد. وكانت أوّل فرصة أتيحت لهم لتحقيق آمالهم التاريخية هي الدعوة العباسية. فقد اعتمد العباسيون في إقامة شرعية حكمهم على مفهوم الوصيّة: وصيّة أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، ولكن عندما توطّدت أركان دولتهم أعلنوا عن نظرية جديدة[3] تخلّصوا بها من الوصية ومن الشيعة. وبذلك تبخّرت آمالهم وعادوا من جديد إلى المعارضة ورأوا أن الجهاد يجب أن يشمل مجالات جديدة في انتظار تكوين قوّة تسمح بـ"الخروج" وفي انتظار عودة الإمام المختفي. هذه المجالات الجديدة تعني بالأساس تقوية التراث الشيعي. وعلى هذا الأساس فإن مجمل مؤلفات الشيعة في القرنين الرابع والخامس للهجرة كانت في اتجاه التمسك بدعائم الإسلام كما حدّدوها وفي مقدمتها "الولاية" التي لا تتم إلا بالبراءة من أعداء الله[4].

وأعداء الله ليسوا سوى "عالم السنّة الحاقد" الذي يتحمّل وحده كل مآسي الشيعة وفي مقدمتها فاجعة كربلاء التي شكّلت المرجع الأساسي لكل كتابات الشيعة وبكائيّاتهم، فهي "ذاكرتهم الإيديولوجية". وإن التمسك بالتشيّع الذي اعتبر جهاداً يجب أن يتم قبل كل شيء في هذا المستوى أي استعادة هذه المأساة. وما فتىء علماء الشيعة وشعراؤهم[5]

---

(١) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، ط٢، ١٩٦٧، ج٥، ص٥٧٠.

(٢) فُسّرت غيبة محمد بن الحنفيّة بأنها عقاب من الله على الذنوب التي اقترفها بذهابه إلى يزيد والي عبد الملك بن مروان هارباً من ابن الزبير. البغدادي: **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد بدر، القاهرة، مطبعة المعارف بمصر، ١٩١٠، ص ص٣٨ ـ ٣٩.

(٣) قال بنو العباس: إن الإمامة بعد رسول الله كانت للعباس بن عبد المطلب فهو عمّه ووارثه وأولى الناس به، لأن العم أحق بالوراثة من ابن العم ومن أبناء البنات، وبذلك تمّ إقصاء أتباع محمد بن الحنفية لأنه ابن العم من أم غير بنت النبي: أحمد زكي صفوت، **جمهرة رسائل العرب**، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة الحلبي وأولاده، ط٢، ١٩٧١، ج٣، ص ص٨١ ـ ٨٢.

(٤) ابن بابويه القمّي، **المقنع والهداية**: (الهداية)، ص١٢.

(٥) المثال الأكثر حضوراً هو الشريف الرّضي: انظر رثاءه للحُسَيْن في **الديوان**، بيروت، طبعة دار صادر، ١٩٦١، ج٢، ص١٨٧ وما بعدها. ولمزيد من التعليل انظر: عزيز السيد جاسم، **الاغتراب في حياة** =

يذكّرون بها بأساليب وطرق تثير الانتباه. ويمكن أن نقدم في هذا المجال نموذجاً دالاً وهو كتاب ابن بابويه القمّي: **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**.

النظر في الكتاب وخاصة في جزئه الأول أفضى بنا إلى الملاحظات التالية:

١) إن جلّ الأعمال الصالحة إن لم نقل كلّها تنحصر لدى المؤلّف في التشيّع، في حين تنحصر جلّ الأعمال الطّالحة في معاداة الشيعة واضطهادهم[١].

٢) إن هذه الأعمال الصالحة ليست في النهاية سوى أركان الإسلام الخمسة كما يراها الشيعة وهي: ١) الإقرار لله بالربوبية ولمحمد بالنبوة ولعلي بالإمامة - ٢) الصلاة - ٣) الزّكاة - ٤) الحجّ - ٥) الصوم.

٣) اللافت للنظر أن ابن بابويه ينتقل مباشرة بعد الحديث عن الصوم إلى الحديث عن كربلاء ومقتل الحسين مبيّناً ثواب من بكى لمقتل الحسين وثواب من أنشد في الحسين شعراً وثواب من زار قبر الحسين إلخ... ذكرى كربلاء تبدو هنا وكأنها ركن سادس من أركان الإسلام. وإذا ما قمنا بمقارنة بين هذا الترتيب وما نجده لدى علماء السنّة إذ دأبوا على الحديث عن الجهاد مباشرة بعد الأركان الخمسة[٢]، تبيّن لنا أن استعادة هذه الذكرى هي "الجهاد" لدى الشيعة بل هي أعظم ثواباً من القيام بالجهاد. ويكفي أن ننظر في ما ينتظر أصحابها من ثواب لندرك ذلك: «أيّما مؤمن دمعت عيناه لقتل الحسين عليه السلام حتى تسيل على خدّه بوّأه الله تعالى بها في الجنّة غرفاً يسكنها أحقاباً. وأيّما مؤمن دمعت عيناه حتى تسيل على خدّه فيما مسّنا من الأذى من عدونا في الدنيا بوّأه الله منزلة صدق»[٣]. و«من زار قبر الحسين عليه السلام بشطّ الفرات كان كمن زار الله فوق عرشه»[٤]. و«من أتى قبر الحسين عارفاً بحقّه كتب الله له أجر من أعتق ألف نسمة وكمن حمل ألف فرس في سبيل الله مُسْرجة مُلجمة»[٥]. و«أيّما مؤمن زار الحسين بن عليّ عليه السلام عارفاً بحقّه في غير يوم عيد كُتبت له عشرون حجّة وعشرون عمرة مبرورات متقبّلات وعشرون غزوة مع نبيّ مرسل أو إمام عادل»[٦].

إن استعادة ذكرى كربلاء ومقتل الحسين ليست إلا من باب الاستعداد لإنشاء الدولة الشيعية المنتظرة وذلك عندما تحين الفرصة أي عند ظهور الإمام المختفي: «فالنظم الدينية

= **وشعر الشريف الرضي**، بيروت، دار الأندلس، د.ت، ص١٥ وما بعدها.

(١) **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، ص٢٠٣ وما بعدها.

(٢) انظر تحليلاً لهذا الترتيب في: A. Morabia, *La notion de Jihad...*, op. cit., p. 404 ff.

(٣) **ثواب الأعمال**، ص٨٣.

(٤) **نفسه**، ص٨٥.

(٥) **نفسه**، ص٨٧.

(٦) **نفسه**، ص٨٩.

للطوائف بما فيها الشعائر والطقوس، هي من ناحية الضبط الاجتماعي بديل عن الدولة تقوم مقامها وتؤدّي غرضها دون أن تكون مماثلة لها من حيث البنية المجتمعية»[1].

ولكن ومنذ أواخر الفترة البويهية حصل تغيير هام في نظرية الجهاد لدى الشيعة (الاثني عشرية) وذلك تحت ضغط السلاجقة السنّيين، فرأى أبو جعفر الطّوسي (ت٤٦٠هـ) أن إيقاف الجهاد في انتظار عودة الإمام لم يعد ممكناً، خاصة أن الشيعة الإسماعيليين قد تمكّنوا من إقامة دولتهم في المغرب الإسلامي في ظلّ غياب الإمام. يقول: «والجهاد مع أئمة الجور أو من غير إمام، خطأ يستحق فاعله به الإثم... اللهم ألاّ أن يدهم المسلمين أمر من قبل العدو يخاف منه على بيضة الإسلام ويخشى بَوَارُه. أو يخاف على قوم منهم، وجب حينئذ أيضاً جهادهم ودفاعهم. غير أنه يقصدُ المجاهدُ والحال على ما وصفناه الدفاع عن نفسه وعن حوزة الإسلام وعن المؤمنين ولا يقصد الجهاد مع الإمام الجائر»[2].

نخلص مما سبق إلى أن الدولة التي كان الشيعة يطمحون إلى تأسيسها هي التجسيد العملي والفعلي لمقولة الجهاد لديهم: فدولة أهل الخير لا تقوم إلاّ على أنقاض دولة أهل الشرّ، والوسيلة إلى ذلك هي الجهاد. هذه الدولة الشيعية مرّت تاريخياً من مرحلة الطائفة «بحيّزها الجغرافي واستقلالها النسبي وببدائلها التنظيمية والدينية والاجتماعية»[3] إلى مرحلة «الدولة الإيديولوجية المضادّة un contre-état idéologique بجماعتها المتماسكة وهيكليتها المشابهة لهيكلة الدولة العدوّة»[4]. وقد مارست هذه الدولة جهادها بوسائل سلمية (الشيعة الاثنا عشرية) وبوسائل عنيفة (دولة الحسن الصبّاح).

٣ ـ القوة الموازية:

في مقابل هذا التيار الذي ضحّى بالديني في سبيل السياسي وبالتالي بالدعوة في سبيل الدولة، كان هناك تيار ديني ينظر إلى مجريات الأحداث بطريق مغايرة. هذا التيار كان مدعوماً من قبل العوام.

وقد عبّرت هذه القوة الموازية عن حضورها في فترات عديدة، وواجهت الدولة بأساليب مختلفة.

---

(١) د. سلوى العمر، **الإمام الشهيد في التاريخ والإيديولوجيا**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، ص٣٩.

(٢) **النهاية في الفقه**، ص٢٩٠.

(٣) د. سلوى العمر، **الإمام الشهيد**، ص٣٩.

(٤) B. Lewis, *Les Assassins: Terrorisme et politique dans l'Islam*, op. cit., (préface de M. Rodinson), pp. 17-18.

أ ـ العلماء:

أمام تزايد الهجمات البيزنطية على بلاد الإسلام و"قعود الخلفاء عن الجهاد"، سجل لنا المؤرخون أسماء ثلّة من العلماء "المتشدّدين" «اخترقوا صمت الخلافة وكشفوا تخاذلها». ويأتي القفّال الشّاشي في رأس القائمة.

هو محمد بن علي بن إسماعيل القفّال الكبير الشّاشي «إمام عصره بما وراء النهر للشافعيين»، «وعنه انتشر فقه الشافعي بما وراء النهر». ولد سنة ٢٩١هـ وتوفّي سنة ٣٦٥هـ في الشاش بخراسان[(١)].

قاد القفّال سنة ٣٥٢هـ المسمّاة بـ"عام النّفير" جمعاً من المتطوعين وقصدوا الرّيّ وقالوا لابن العميد: «نحن غزاة وفقراء وأبناء سبيل فنحن أحقّ بالمال منكم»[(٢)]. وطلبوا جيشاً يخرج معهم. والقفّال هو صاحب الميميّة الشهيرة التي ردّ بها على قصيدة منسوبة إلى نقفور ملك الروم يعرّض فيها بالمسلمين ويتوعّدهم بالزّحف على أرضهم وامتلاكها. ومن المرجّح أن تكون هذه القصيدة المنسوبة إلى نقفور من تأليف أحد المسلمين[(٣)] ونحن لا نستبعد أن يكون القفّال نفسه هو كاتبها لأن محتواها لا يمكن أن يصدر إلا عن شخص عارف بأوضاع المسلمين معرفة دقيقة، كما أن معانيها ولهجتها تنطوي على شعور واضح وجليّ بالمرارة والخيبة لما أصاب المسلمين من ضعف وتقهقر بالمقارنة مع الروم. ثم إننا لم نعثر فيها على أي مطعن موجّه إلى الإسلام كدين بل كل المطاعن موجّهة إلى المسلمين وخاصة الخليفة والعلماء والقضاة أي السلطة السياسية.

كل ذلك يجعلنا نرجّح نسبة هذه القصيدة إلى القفّال نفسه لانسجام مضمونها مع مواقفه العملية المُدينة لتخاذل السلطة السياسية وقعودها عن الجهاد.

*** القصيدة:**

قبل عرض محتوى القصيدة وكذلك الردّ (المعارضة)، نرى من الواجب التنبيه إلى أن خبر القصيدتين أورده كل من تاج الدّين السّبكي في **طبقاته** وابن كثير في **البداية والنهاية**، ولكن بشيء من الاختلاف، فالسّبكي يورد ثلاث قصائد، الأولى منسوبة إلى نقفور ملك الرّوم، والثانية هي ردّ القفّال الشّاشي، والثالثة هي ردّ كتبه ابن حزم الظّاهري على القصيدة نفسها. أما ابن كثير فيورد قصيدتين فقط، الأولى منسوبة إلى نقفور، والثانية إلى ابن حزم.

---

(١) انظر ترجمته في: **طبقات الشافعية الكبرى**، ج٢، ص١٧٦ وما بعدها.

(٢) ابن الأثير، **الكامل**، ٨/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٣) جاء في **البداية والنهاية**، ج١١، ص٢٩٣ (طبعة دار المعرفة): «والمقصود أن هذا اللعين... كان قد أرسل قصيدة إلى الخليفة المطيع لله، نظمها له بعض كتّابه ممن كان قد خذله الله وأذلّه، وختم على سمعه وقلبه، وجعل على بصره غشاوة، وصرفه عن الإسلام وأصله».

كما أن عدد أبيات القصيدتين مختلف بين المصدرين. وقد لاحظنا منذ الوهلة الأولى التشابه الكبير بل الغريب بين قصيدتي القفّال وابن حزم، وهو تشابه يغري بدراسة الموضوع[1]. ولذلك سنتعامل مع الأمر وكأننا بإزاء قصيدتين فقط، واحدة منسوبة إلى ملك الروم والأخرى إلى القفّال (مع الإشارة إلى مصدر كل بيت في الهامش)[2].

القصيدة "بيان" حدّد فيه صاحبه بلهجة لا تخلو من حسرة وألم أسباب اندحار المسلمين وانهزامهم أمام الروم، وكذلك مظاهر هذا الاندحار ونتائجه القريبة والبعيدة وهو في نفس الوقت إدانة لمن تسبّب بهذا الوضع الذي آل إليه المسلمون.

بعد تحديد المُرسل (مِنَ المَلِكِ الطُّهْرِ المَسيحيِّ) والمرسَلِ إليه (إلى قَائم بالمُلْكِ مِنْ آل هَاشِم)، ينطلق القفّال ـ على لسان نقفور ـ في تعداد الثّغور التي "فتحها" الروم: (من الطويل).

فَتَحْنَا ثُغُورَ الأَرْمِينِيَّةِ كُلَّهَا ... بِفِتْيَانِ صِدْقٍ كَاللُّيُوثِ الضَّرَاغِمِ
إِلَى كُلِّ ثَغْرٍ بِالجَزِيرَةِ آهِلٍ ... إِلَى جُنْدِ قِنَّسْرِيْكُمْ وَالعَوَاصِمِ
مَلَطِيَّةُ مَعَ سِمِيسَاطٍ مِنْ بَعْدِ كَرْكَرٍ ... وَفِي البَحْرِ أَضْعَافُ الفُتُوحِ التَّوَاخِمِ[3]
وَبِالحَدَثِ الحَمْرَاءِ جَالَتْ عَسَاكِرِي ... وَكَيْسُومُ بَعْدَ الجَعْفَرِيِّ لِلْمَعَالِمِ... إلخ

هذا التعداد الذي امتدّ على أزيد من خمسة عشر بيتاً صيغ بلهجة رثائيّة تكشف عن إحساس عميق بالألم والحزن:

وَمِلْنَا إِلَى أَرْيَاحِكُمْ وَحَرِيمِهَا ... مُدوَّخَةً تَحْتَ العَجَاجِ السَّواهِمِ[4]
فَأَهوتْ أَعَالِيهَا وَبدّلَ رَسْمُهَا ... مِنَ الإِنْسِ وَحشاً بَعْدَ بِيضٍ نَوَاعِمِ
إِذَا صَاحَ فِيهَا البُومُ جَاوَبَهُ الصَّدَى ... وَأَسْعَدَهُ فِي النَّوْحِ نَوْحُ الحَمَائِمِ[5]

---

(١) نقول ذلك رغم إصرار المصدرَيْن على نفي أي استغراب بخصوص الموضوع. فالسّبكي يقول: «وقد وقفت للفقيه أبي محمد بن حزم الظّاهري على جواب عن هذه القصيدة الملعونة أجاد فيه وكأنه لم يبلغه جواب القفّال»: **طبقات الشافعية**، ج٢، ص١٨٤. أما ابن كثير فيقول: «ولم يبلغني عن أحد من أهل ذلك العصر أنه رد عليه جوابه... وقد انتخى للجواب عنها بعد ذلك أبو محمد بن حزم الظّاهري»: **البداية والنهاية**، ج١، ص٢٩٣ (ط. دار المعرفة). لمزيد من التفاصيل راجع ملاحظات الأستاذ عبد المجيد الشّرفي في: **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، ص٤٥٨، الهامش ١١٨.

(٢) وردت القصيدة وجوابها في **طبقات السّبكي**، ج٢، ص١٨١ وما بعدها؛ وفي **البداية والنهاية**، ج١١، ص٢٩٣ وما بعدها.

(٣) ورد البيت في **الطبقات** بصيغة أخرى:

مَلَطَى مَعَ سِمِيسَاطٍ مِنْ بَعْدِ كَرْكَرٍ ... وَفِي البَحْرِ أَصْنَافُ الفُتُوحِ القَوَاصِمِ

(٤) ورد البيت في **الطبقات** كما يلي:

وَمِلْنَا إِلَى أَرْيَاحِكُمْ وَحَرِيمِهَا ... بِمُعْجِزَةٍ تَحْتَ العَجَاجِ السَّوَالِمِ

(٥) ورد البيت في **البداية والنهاية** كما يلي:

وينبّه القفّال إلى أن ضياع هذه الثغور ينذر بالكارثة، وهي ضياع المزيد من أرض المسلمين بما في ذلك مركز الخلافة نفسه:

أَلاَ شَمِّرُوا يَا أَهْلَ بَغْدَادَ وَيْلَكُمْ فَمُلْكُكُمْ مُسْتَضْعَفٌ غَيْرُ دَائِمِ[1]

بعد ذلك يمرّ القفّال إلى التفسير، تفسير أسباب الضّعف الذي آلت إليه الأمّة وأدّى إلى ضياع الثّغور وقد حصر هذه الأسباب في:

١) استبداد البويهيين بالسلطة دون الخليفة:

رَضِيتُمْ بِحُكْمِ الدَّيْلَمِيِّ وَرَفْضِهِ فَصِرْتُمْ عَبِيداً لِلْعَبِيدِ الدَّيَالِمِ[2]

٢) جَوْر الخلفاء والأمراء:

مَلَكْنَا عليْكُمْ حِينَ جَارَ قَوِيُّكُمْ وَعَامَلْتُمْ بِالْمُنْكَرَاتِ الْعَظَائِمِ

٣) فساد العلماء:

قُضَاتُكُمْ بَاعُوا جِهَاراً قَضَاءَهُمْ كَبَيْعِ ابْنِ يَعْقُوبَ بِبَخْسِ دَرَاهِمِ

[و] شُيُوخُكُمْ بالزُّورِ طُرّاً تشَاهدُوا وَبِالْبَزِّ وَالْبَرْطِيلِ فِي كُلِّ عَالَمِ

٤) الصراعات المذهبية:

تَنَاوَلْتُمْ أَصْحَابَهُ [الرسول] بَعْدَ مَوْتِهِ بِسَبٍّ وقَذْفٍ وانْتِهَاكِ الْمَحَارِمِ[3]

هذا الوضع المُحزن له نتيجة واحدة: ضياع الإسلام:

سَأَفْتَحُ أَرْضَ الشَّرْقِ طُرّاً ومَغْرِباً وَأَنْشُرُ دِينَ الصَّلْبِ نَشْرَ الْعَمَائِمِ

إذن ليس بعد الآن مجال للشك في أن القصيدة أبعد من أن تكون من تأليف نقفور ملك الروم، ولعل صاحبها الحقيقي أراد من خلال توسّله بالفخار أداة للرثاء وتشخيص الدّاء استفزاز أولي الأمر، والضغط عليهم لدفعهم إلى القيام بالجهاد وحماية الإسلام والمسلمين تماماً مثلما حاول القفّال الضغط على الخلافة عندما قاد المتطوعين للقيام بالجهاد.

= إذا صَاحَ فِيهَا الْبُومُ جَاوَبَهُ الصَّدَى وَأَتْبَعَهُ فِي الرَّبْعِ نَوْحُ الْحَمَائِمِ

(١) ورد البيت في **البداية والنهاية** كما يلي:

أَلاَ شَمِّرُوا يَا أَهْلَ بَغْدَادَ وَيْلَكُمْ فَكُلُّكُمْ مُسْتَضْعَفٌ غَيْرُ دَائِمِ

(٢) ورد البيت في **الطبقات** كما يلي:

رَضِيتُمْ بِأَنَّ الدَّيْلَمِيَّ خَلِيفَةٌ فَصِرْتُمْ عَبِيداً لِلْعَبِيدِ الدَّيَالِمِ

(٣) هذا البيت غير مُثبت في **الطبقات**. وقد علّل السّبكي ذلك بقوله: «ثم ذكر ثلاثة أبيات لم أستجز حكايتها» وهي:

فعِيسَى عَلاَ فَوْقَ السَّمَاوَاتِ عَرْشُهُ يَفُوزُ الذي وَالاَهُ يَوم التَّخَاصُمِ

وَصَاحِبُكُمْ بِالتُّرْبِ أَوْدَى بِه الثّرى فَصَارَ رُفَاتاً بَيْنَ تِلْكَ الرَّمَائِمِ

* الردّ:

ما نلاحظه في ردّ القفّال على نقفور أنه تحاشى قدر الإمكان الخوض في مجريات الأمور التي ركّزت عليها القصيدة المنسوبة إلى نقفور، وعمد إلى الانزياح عن الموضوع الرئيسي وذلك بإثارة مسائل كلامية وخاصة مسألة التثليث لدى النّصارى:

وَلَيسَ وَلِيّاً لِلمَسيحِ مُثَلِّثٌ فَيَرجُوهُ نَقفُورُ لِمَحْوِ المَآثِمِ

وعِيسَى رَسُولُ الله مَوْلُودُ مَريَمَ غذَّتْهُ كَمَا قَدْ غُذِّيتُ بالمَطَاعِمِ

وأمَّا الذي فَوْقَ السَّمَاوَاتِ عرْشُهُ فخَالِقُ عيسَى وهوَ مُحيي الرَّمَائِمِ

ومَا يُوسُفُ النَّجَّارُ بعْلاً لمريَمَ كَمَا زَعَمُوا أكْذِبْ بِهِ قَوْلَ زَاعِمِ

إنه بذلك يركّز على ما يعتبره المسلمون دوماً نقطة ضعف الروم أي المجال الذي يوفّر للمسلمين إحساسهم بالتفوق، فهم الموحّدون والروم مشركون:

تسَمَّى بِطُهْرٍ وَهْوَ أنجَسُ مُشرِكٍ مُدَنَّسَةٌ أثْوَابُهُ بِالمَرَاسِمِ

هذا الإحساس يبدو عملية تعويضية عن الواقع المعيش. إنه بحث عن "الإشباع النفسي". وقد دعّم القفّال هذا الإحساس باستعادة أمجاد الماضي البعيد حيث كان المسلمون "يوقعون بالروم الوقائع" و"يدوسونهم دوساً"، وكذلك الماضي القريب: ماضي سيف الدولة الحمداني:

جَزَى الله سيفَ الدَّولَةِ باقِياً وَأكْرَمَهُ بِالفَاضِلاتِ الكَرَائِمِ

وماضي منصور بن نوح:

وَألبَسَ مَنْصُورَ بنَ نُوحٍ سَلامَةً تَدُومُ لَهُ مَا عَاشَ أدْوَمَ دَائِمِ

فَهمَا أمِنَا الإسْلامَ مِنْ كُلِّ هَاضِمٍ وَصَانَا بِنَاءَ الدِّينِ مِنْ كُلِّ هَازِمِ

هذه الأمجاد التليدة لم تُبق لنقفور وجماعته سوى صفة واحدة: "بقايا الهزائم":

فَهَلْ سِرْتُمُ فِي أرْضِنَا قَطُّ جُمْعَةً أبَى الله ذَاكُمْ يَا بَقَايَا الهَزَائِمِ[1]

غير أن هذه اللهجة الفخرية التمجيدية المتعالية عن الأحداث لم تمنع القفّال من الاعتراف بمرارة الواقع، مفسّراً ما حصل للمسلمين بأنه عقاب من الله:

وَقُلْتُمْ مَلَكْنَاكُمْ بِجَوْرِ قُضَاتِكُمْ وَبَيْعِهِمُ أحكَامَهَمْ بِالدَّرَاهِمِ

وَفي ذلكَ إقْرَارٌ بِصِحَّةِ دينِنَا وأنّا ظَلَمنَا فابْتُلِينَا بظَالِمِ

ويتمثّل هذا الظلم إضافة إلى فساد العلماء من قضاة وشيوخ في:

وَلَمَّا تَنَازَعْنَا الأمُورَ تَخَاذُلاً وَدَانَتْ لأهْلِ الجَهْلِ دَوْلَةُ ظَالِمِ

(١) هذا البيت غير موجود في الطبقات.

وَقَدْ شَعَلتْ فِينَا الخَلائفُ فِتْنَةً   لِعُبْدَانِهِمْ مَع تُرْكِهِمْ والدَّلائِمِ
بِكُفرِ أَيادِيهِمْ وَجَحْدِ حُقوقِهِمْ   بمنْ رَفعوهُ مِنْ حَضيضِ البَهَائِمِ
وَثَبْتُمْ على أطْرافِنَا عندَ ذاكمُ   وُثُوبَ لُصُوصٍ عندَ غَفْلَةِ نَائِمِ[1]

وأمام هذا الوضع الحالك لم يبق أمام القفّال سوى الأمل في إحياء روح الجهاد من جديد:

وَإنْ تَكُ بغدَادُ أُصيبَتْ بِمُلْكِهَا   وَصَارَتْ عبيداً لِلْعَبيدِ الدَّيالِمِ
فَلِلْحَقِّ أَنصَارٌ ولله صَفْوةٌ   يَذُودُونَ عنهُ بالسّيوفِ الصَّوَارِمِ

تبدو القصيدتان إذن متكاملتين: فالأولى، تشخيص للدّاء الذي أقعد المسلمين عن الجهاد وسمح للروم بالتفوق، وإقرار صريح بمسؤولية الخلفاء وتوابعهم من العلماء في تردّي الوضع على الثغور مع الروم. أما الثانية (الردّ) فهي محاولة للتخفيف من حدّة "الفاجعة" بالبحث عن مجالات أخرى للتفوق تعويضاً عن الهزيمة الميدانية.

الرجل الثاني من "المتشددين" هو الحنبليّ أبو الوفاء بن عقيل. ولد ببغداد في محلّة باب الطّاق بالجانب الشرقي على الضفة اليسرى من دجلة سنة ٤٣١هـ وتُوفيّ في بغداد سنة ٥١٣هـ. كان أبو الوفاء شديد الحرص على أن يكف العوام عن التقاتل والتناحر والتعصب المذهبي وأن يوجّهوا سلاحهم إلى العدو الخارجي أي الروم[2]. من ذلك أنه «كان يجتمع بجميع العلماء من كل مذهب فربما لامه بعض أصحابه فلا يلوي عليهم»[3]. ويذكر المؤرّخون أنه لما توفي أبو إسحاق الشيرازي إمام الشافعية في عصره غَسّله ابن عقيل وصلّى عليه[4] كما أنه شهد ببراءة الكيا الهراسي المدرّس بالنظامية من تهمة الانتساب إلى الباطنية[5]. ويذكر المؤرّخون كذلك أنه لما وصل الهاربون من القدس عندما غزاها الصليبيون كان ابن عقيل من ضمن الفقهاء الذين خرجوا إلى البلاد ليحرّضوا الملوك على الجهاد[6]. لكل ذلك كان ابن عقيل محل إجماع المسلمين في عصره ويشهد على ذلك ما ذكره المؤرّخون عن وفاته:

«وحدّثني بعض الأشياخ أنه لما احتضر ابن عقيل بكى النساء، فقال: قد وقفت خمسين سنة فدعوني أتهنّأ بلقائه. توفي رضي الله عنه بكرة الجمعة ثاني عشر جمادى الأولى من هذه السنة، وصُلّي عليه في جامع القصر والمنصور، وكان الجمع يفوق الإحصاء. قال

(١) هذه الأبيات الأربعة غير مثبتة في **الطبقات**.
(٢) ابن الجوزي، **المنتظم**، ٩/٤٨ ـ ٤٩.
(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٢، ص٦٧٧ (ط. دار المعرفة).
(٤) **نفسه**، ص٥٩٧.
(٥) **نفسه**، ص٦٤٦.
(٦) نفسه، ص٦٣٩.

شيخنا ابن ناصر: حزرتهم بثلاثمائة ألف، ودفن في دكّة الإمام أحمد وقبره ظاهر. فما كان في مذهبنا أحد مثله»[1].

أما الرجل الثالث فهو قاضي دمشق أبو سعد الهروي (ت٥١٩هـ) الذي «كان ذا مروءة غزيرة، وتقدُّم كثير في الدولة السلجوقية» كما يقول ابن الأثير. وهو الذي قاد المستنفرين الهاربين من الجحافل الصليبية عندما اجتاحت بلاد الشام: «وورد المستنفَرون من الشام، في رمضان، إلى بغداد صحبة القاضي أبي سعد الهَرَوي، فأوردوا في الديوان كلاماً أبكى العيون، وأوجع القلوب، وقاموا بالجامع يوم الجمعة، فاستغاثوا، وبكوا وأبكوا، وذُكر ما دهم المسلمين بذلك البلد الشريف المعظَّم من قتل الرجال، وسبي الحريم والأولاد، ونهب الأموال، فلشدّة ما أصابهم أفطروا»[2]. كل ذلك ليبيّن بالحجة والدليل فظاعة الغزو الصليبي وبشاعة صمت أُولي الأمر. وقد عبّر الهروي عن ذلك بقصيدة أوردها أكثر من مؤرّخ (الطويل):

مَزَجْنَا دِماءً بالدُّموعِ السواجمِ،	فلمْ يبقَ منّا عُرضةٌ للمَراحمِ
وشرُّ سلاحِ المَرءِ دَمعٌ يُفيضُهُ،	إذا الحربُ شُبّتْ نارُها بالصّوارمِ
فإيهاً، بني الإسلام، إنّ وراءكم	وقائعَ يُلحِقْنَ الذُّرى بالمَناسِمِ
أتَهويمةً في ظلّ أمْنٍ وغبطةٍ،	وعيشٍ كنُوّارِ الخَميلةِ ناعمِ
وكيفَ تنامُ العَينُ ملءَ جفونها،	على هفواتٍ أيقظتْ كلَّ نائمِ
وإخوانُكم بالشّام يُضحي مَقيلُهم	ظهورَ المَذاكي أو بطونَ القشاعِمِ
تَسُومُهُمُ الرُّومُ الهوانَ، وأنتُمُ	تَجُرُّونَ ذَيلَ الخفْضِ فعلَ المُسالمِ
وكَم من دماءٍ قد أُبيحَت، ومن دُمىً	تَوارَى حياءً حُسنُها بالمعاصِمِ
بحيثُ السّيوفُ البيضُ مُحْمَرَّةُ الظُّبى	وسُمْرُ العَوالي دامياتُ اللَّهاذِمِ
وبينَ اختلاسِ الطَّعْنِ والضّربِ وقفةٌ	تَظَلُّ لها الوِلْدانُ شيبَ القَوادِمِ
وتلكَ حروبٌ مَن يَغِبْ عن غمارِها	ليسلَمَ، يقرَعْ بعدها سِنَّ نادِمِ
سَلَلْنَ بأيدي المُشركينَ قَواضباً،	ستُغمَدُ منهم في الطُّلى والجَماجمِ
يكادُ لهنَّ المُستَجِنُّ بطيبةٍ	يُنادي بأعلَى الصّوتِ يا آلَ هاشِمِ
أرَى أمّتي لا يشرعُونَ إلى العِدَى	رماحَهُمُ، والدّينُ واهي الدّعائمِ

(١) المنتظم، ط١، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢، ج١٧، ص١٨٢.
(٢) ابن الأثير، الكامل، ١٠/١١٧.

وَيجتنِبُونَ النارَ خوفاً من الرَّدَى، ولا يَحسَبُونَ العارَ ضربةَ لازِمِ
أترضى صناديدُ الأعاريب بالأذى، ويُغضي على ذُلٍّ كُماةُ الأعاجِمِ

ومنها:

«فليتهُمُ، إذ لم يَذُودا حَمِيَّةً عن الدّين، ضَنُّوا غيرةً بالمَحارِمِ
وإنْ زهدُوا في الأجر، إذ حَمس الوَغى، فهلاّ أتَوْهُ رَغبةً في الغنائمِ
لَئن أذعَنَتْ تلك الخَياشيمُ للبُرى، فلا عَطَسُوا إلاّ بأجْدعَ راغِمِ
دَعَوْناكُمْ، والحربُ ترنو مُلِحَّةً إلينا، بألحاظ النّسورِ القَشاعِمِ
تُراقِبُ فينا غارةً عربيّةً، تُطيلُ عليها الرُّومُ عَضَّ الأباهِمِ
فإنْ أنتُمُ لم تَغْضَبُوا بعدَ هذِه، رمَيْنا إلى أعدائِنا بالجَرائِمِ»[1]

وقال شاعر آخر بنفس المناسبة (من الوافر):

«أَحَلَّ الكفرُ بالإسلامِ ضَيماً يَطولُ عليهِ للدّينِ النّحيبُ
فَحَقٌّ ضائِعٌ وحِمًى مُباحٌ وسيفٌ قاطِعٌ وَدَمٌ صَبيبُ
وَكَمْ من مُسلمٍ أمسَى سليباً ومُسلِمَةٍ لها حرمٌ سَليبُ
وكَمْ من مسجدٍ جَعَلوه دَيْراً على مِحرابِه نُصِبَ الصّليبُ
دمُ الخنزيرِ فيه لهُمْ خَلوقٌ وتحريقُ المَصاحِفِ فيه طِيبُ
أُمورٌ لو تأمّلَهُنَّ طِفلٌ لطفَّل في عوارضه المشيبُ
أتُسْبَى المُسلِماتُ بكلّ ثَغرٍ وعيشُ المسلمينَ إذاً يطيبُ
أما لله والإسلامِ حقٌّ يُدافِعُ عنه شُبّانٌ وَشيبُ
فقُلْ لذَوي البصائرِ حيث كانُوا أجيبوا الله ويحَكُم أجيبُوا»[2]

ب ـ **العَوَامّ:**

وبالإضافة إلى هذه الأصوات النّشطة القليلة التي كانت تهدف، في ما تهدف إليه، إلى الضّغط على السلطات الرسمية لدفعها إلى التحرك والقيام بالجهاد، شكّل العامّة طيلة

---

(١) القصيدة أوردها كل من ابن الأثير وابن الجوزي وابن تغري بردي. وقد اعتمدنا "قصيدة" ابن الأثير لورودها مكتملة مقارنة مع البقية. ومع أن ابن الأثير وابن الجوزي ينسبانها إلى الشاعر أبي المظفر الأبيوردي، فإننا نذهب مع صاحب **النجوم الزاهرة** إلى أنها من تأليف الهروي نفسه (ج٥، ص١٥١). وقد راجعنا ديوان الأبيوردي ولم نعثر عليها. ثم إن أغراض الديوان بعيدة كل البعد عن موضوع الجهاد رغم أن الأبيوردي قال مدائح كثيرة في المستظهر بالله. ونضيف إلى ذلك أن ناشر الديوان ألحّ على أنه اطّلع على «نسخ خطية معتبرة» [أكثر من خمس نسخ] (ص٥٥٧).

(٢) **النجوم الزاهرة**، ج٥، ص ص١٥١ ـ ١٥٢.

القرنين الرابع والخامس للهجرة ضغطاً مُستمراً على السلطات الرسمية للغرض نفسه.

بدأت هذه الفئات أو قسم منها على الأقل (العيّارون) تلفتُ أنظار المؤرّخين منذ فتنة الأمين والمأمون، فإبّان هذه الفتنة لعب العيّارون دوراً كبيراً في الدفاع عن بغداد ورثُوها بقصائد كثيرة "صادقة"[1]. كما لعبوا دوراً كبيراً أثناء حرب المستعين والمعتزّ (٢٤٨هـ ـ ٢٥٥هـ) حتى إذا ما وصلنا إلى القرن الرابع الهجري ونتيجة لزيادة نسبة التباين الاجتماعي وسوء الوضع المعيشي وانتشار الفوضى السياسية رأينا هذه الفئات، وقد امتزجت لديها الفتوة بالشّطارة والعيارة واللصوصية، نشطة في العواصم الكبرى (بغداد ـ دمشق ـ القاهرة)، مسجّلة حضورها في كل الأحداث والمناسبات الدينية والسياسية تنشر «الفوضى» و«تخيف السّبل» كما يقول المؤرخون.

هؤلاء اللصوص والشطار والعيارون وأشباههم من المعدمين والفقراء والجياع والعاطلين عن العمل الذين طحنهم الفقر تجمع بينهم ثلاثة أمور:

١) الانتماء إلى دائرة اجتماعية منبوذة طبقياً واجتماعياً من الفئات الاجتماعية الأعلى: فهم كما يقول عنهم الخوارزمي: «فقراء لا يملكون إلا أن يتفرجوا ويتعجبوا من تصاريف الدهر في العباد. وكل منهم خفيف الظّهر من كل حق منفك الرقبة من كل رقّ لا يلزمه أداء الزّكاة ولا تتوجّه عليه عواثل النّائبات ولا يطمع فيه الأهل والجيران ولا يخشى كبسات اللصوص والشّطار ولا يغتمّ لأهل ولا مال ولا دار ولا عقار»[2]. ولأجل ذلك خصّهم المؤرخون الرسميون بنعوت تحقيرية (لصوص ـ رَعاع ـ عامّة ـ غوغاء. . .)، ولأجل ذلك أيضاً كان مأربهم الأساسي ممتلكات التجار الكبار والموظفين الرسميين.

٢) البطولة خارج القانون إذ رغم الحضور القوي لهذه الفئات ورغم الأدوار التاريخية الخطيرة التي لعبتها، فإن السلطات الرسمية لم تكن ترى فيها سوى طوائف خارجة عن القانون. ورأى فيها مؤرّخو هذه السلطات انتفاضات غوغائية يقودها السّفلة ضد الأرستقراطية والشرعية. هذا رغم أن هذه الفئات قد عبّرت في عديد المناسبات عن وعيها العميق بالأزمة السياسية التي كانت تعيشها الخلافة، من ذلك وعيها بخطورة قعود الخلفاء عن الجهاد وتضييعهم الدّين والسنّة. وقد ظهر ذلك جلياً في مناسبات عديدة، فعندما غزا الروم نصيبين سنة ٣٦٢هـ وورد المستنفرون إلى بغداد هدّد العامة السلطات الرسمية بأن تقوم للجهاد وإلا فلا طاعة[3]. وعندما أراد الأمير البويهي بختيار تهدئتهم بأن دعا إلى الجهاد «خرج من العوام عدد الرمل» كما يقول ابن الجوزي[4]. وعندما قُتل باذ الكرديّ في

(١) الطّبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ٧/ ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) **رسائل أبي بكر الخوارزمي**، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٠، ص١١٣.

(٣) **الإمتاع والمؤانسة**، ٣/ ١٥٣.

(٤) **المنتظم**، ٧/ ٦٠.

إحدى المعارك وحُمل رأسه إلى بني حمدان وصلبت جثّته على دار الإمامة «ثار العامة وقالوا: رجل غاز ولا يحلّ فعل هذا به وظهر منهم محبّة كبيرة له وأنزلوه وصلّوا عليه ودفنوه»[1]. وحتى عمليات الحرق والنهب والقتل واللصوصية التي ميَّزت نشاط قسم كبير من هذه الفئات، فإنها لا تنفصل عن الوعي بخطورة قعود الخلفاء عن الجهاد، ويصدق ذلك بالخصوص على ظاهرة الفتيان المرابطين الذين كانوا يتطوعون بالثغور لنشر الإسلام والدفاع عنه، ولكنهم لما فجعوا بالتخاذل السياسي للخلفاء وما وصلوا إليه من عبث وهوان، ولما بلغتهم أنباء الفتن الداخلية المدمِّرة والصراع الغبي على السلطة وتهاون الخلفاء في حمل راية الجهاد وانصرافهم إلى القصف والعزف، لما رأوا كل ذلك انصرفوا عن الثغور بعضهم زهد في الدنيا وانغمس في تيار صوفيّ متقشف، والبعض الآخر رأى أن الجهاد الداخلي ضد السلطة السياسية هو ميدان القتال الأول[2]، فطاقة القتال والعنف التي كانت موجّهة إلى العدو الخارجي وُجّهت إلى العدو الداخلي. ولذلك فإن هذه الفئات عندما تقطع الطرق وتخيف السبل وتقوم بجباية الأسواق واستخلاص الضرائب لفائدتها إنما هي تأخذ حقّها في الزّكاة، كما يقول الجاحظ[3]، أو حقّها في أموال الفقراء وأبناء السبيل، كما قال أصحاب القفّال الشاشي.

٣) تعاطف العامة معها: رغم أن هذه الفئات تمكّنت في ظل غيبوبة الخلافة من أن تتقوى على الدولة وتتملّك بغداد حتى إنها طالبت بالخطبة لزعيمها البرجمي العيّار الذي كان سيد المدينة طوال سنوات ٤٢٣هـ - ٤٢٤هـ - ٤٢٥هـ - ٤٢٦هـ[4]، وحتى إن الدولة كانت تستعين بها لإخماد الفتن[5]، رغم هذا النفوذ فإن موقف التاريخ من هذه الفئات كان عابراً. ويبقى الأدب أكثر موضوعية في وصفها والكشف عن رؤاها، ولعل النموذج الأدبي الأكثر صدقاً في الكشف عن "حقيقتها" هو السّير والملاحم الشعبية[6]. فقد حظيت هذه الجماعات بتعاطف العامة وقد أثر عنها حكايات وقصص وأخبار ونوادر وبطولات يردّدها الخاصة والعامة جميعاً ويتناقلونها جيلاً وراء جيل. فالشطار والعيّارون لم يفرضوا وجودهم

---

(١) **الكامل**، ٩/ ٢٩.

(٢) محمد رجب النجار، **حكايات الشطار والعيارين**، ص١٤٦.

(٣) القاضي التنوخي، **الفرج بعد الشدة**، ط١، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، ١٩٥٥، ٢/ ٣٣٠ - ٣٣١.

(٤) **الكامل**، ٩/ ١٨٣.

(٥) نذكر على سبيل المثال ما حدث سنة ٤٤٤هـ إذ استنجدت الخلافة بعليّ الزيبق لإخماد فتنة قامت: **الكامل**، ٩/ ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٦) أهم هذه السّير: سيرة عنترة بن شدّاد، وسيرة الأميرة ذات الهمّة، وسيرة عليّ الزيبق، وسيرة الظاهر بيبرس. لمزيد من التفاصيل انظر: فاروق خورشيد، **أضواء على السّير الشعبية**، بيروت، منشورات اقرأ، د.ت.

في الواقع التاريخي فحسب بل فرضوا وجودهم أيضاً في غالب الملاحم والسّير الشعبية. وهي في ذلك «تخضع لما تخضع له الرواية الشفوية من حيث إيثار المبالغة والتضخيم وهو أمر لا يخلو من دلالة من حيث لقاء الحلم بالحقيقة والواقع التاريخي بالخيال الأدبي»[١].

تكمن قيمة هذه السّير والملاحم في أنها تعكس في الواقع رؤية العامة للتاريخ وتمثّلها له، وهي رؤية تختلف عن الرؤية الرسمية (رؤية الدولة). ومن أهم سمات هذه الرؤية الشعبية للتاريخ التناقض التاريخي، ذلك أن الذي يعني المبدع الشعبي هو التجربة التاريخية والمغزى المستفاد منها، ومن ثم كان الزمان والمكان بمعناهما التاريخي والجغرافي متلاشيين، ومن ثم أيضاً كان الجمع بين المتناقضات. فإذا كان المؤرّخون يقفون بحياة أبي محمد البطّال (أحد أبطال سيرة الأميرة ذات الهمّة) إلى حدود سنة ١٢١هـ (تاريخ وفاته)[٢]، فإن السّيرة الشعبية مدّت في حياته إلى عهد المتوكل (ت٢٣٢هـ). وإذا كان التاريخ الرسمي يقرّر أن الأتراك لم يوقفوا الزحف الرومي ولم يعملوا بشريعة الإسلام، فإن السيرة الشعبية تقرر أنهم «قاتلوا الروم وكسروهم وهجّجوهم وعملوا بشريعة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام»[٣]. وإذا كان ابن الأثير لا يرى في علي الزيبق سوى لص وعيّار، فإن السّيرة تقول إنه «لما مات حزنت عليه الرعية حزناً شديداً ورثاه الخليفة رثاء حاراً ونعى فيه ركناً من أركان الإسلام»[٤]. وإذا كان التاريخ قد قرر أن مسلمة بن عبد الملك قد عاد من القسطنطينية من دون أن يتمكن من دخولها، فإن السيرة الشعبية تجعله يفتح المدينة ويدخلها[٥]، بل ويتزوج الملكة (ألوف) بعد أن أسلمت وأصبحت في خدمة الإسلام وقضيته[٦].

ورغم هذه النظرة المتعالية للتاريخ، فإن السيرة الشعبية ترتبط بالتاريخ ليس فقط من حيث إن جلّ أبطال هذه السّير هم شخصيات تاريخية [أبو محمد البطّال ذكر في حوادث سنة ١٢١هـ على أنه كان أحد الأبطال الشجعان وله حروب ومواقف[٧]، ودليلة المحتالة (سيرة علي الزيبق) ذاع صيتها في القرن الثالث الهجري، وعلي الزيبق تزعّم فتنة العيّارين سنة ٤٤٤هـ وأحمد الدّنف (سيرة علي الزيبق) ذُكر في حوادث سنة ٨٩١هـ]، بل وأساساً

---

(١) محمد رجب النجار، **حكايات الشطار والعيارين**، ص٢٨١.

(٢) ذكر الذهبي في **العبر** (١/ ١٥٤) أن وفاة أبي محمد البطّال كانت سنة ١٢١هـ، في حين يجعل ابن الأثير وفاته سنة ١٢٢هـ (**الكامل**، ٥/ ١١٦).

(٣) **سيرة الأميرة ذات الهمّة**، تأليف صالح الجعفري وآخرين، المكتبة الحسينية المصرية، ط١، ١٩٠٩، ج٧٠، ص١٠٨.

(٤) علي شادي، **سيرة علي الزيبق**، ص٤١٧. نقلاً عن **حكايات الشطار والعيّارين**، ص٣٤٢.

(٥) فاروق خورشيد، **أضواء على السّير الشعبية**، ص٦٣.

(٦) **نفسه**، ن.ص.

(٧) الذهبي، **العبر**، ١/ ١٥٤.

لأنها أثارت بطريقتها الخاصة مسائل ومشاغل تاريخية ومنها مسألة الجهاد؛ وقد بدت واضحة كل الوضوح في **سيرة الأميرة ذات الهمّة** المسماة أيضاً سيرة المجاهدين، إذ «جمعت أخبار العرب وحروبهم وأخبار ملك مصر والشام وبغداد وغيرها من بلاد الإسلام وبلاد الإفرنج وفيها من الفتوحات ما يبهر العقول»[1].

هذه السّيرة ـ وككل إنتاج أدبي شعبي ـ من الصعب أن نحدد الزمن الذي نشأت فيه، «لأن عملية الرواية كفيلة بأن تنقل النتاج الأدبي من مكان إلى آخر وتتطور به عبر الأجيال»[2]. ورغم ذلك يُمكننا استناداً إلى دراسة الدكتورة نبيلة إبراهيم أن نقول بأن هذه السّيرة كانت تُروى طيلة القرنين الرابع والخامس للهجرة، فقد ذكرت أن هذه السيرة ظلت تروى بعد عصر الواثق (تاريخ نهاية أحداث السيرة) قروناً: «فقد حكى السموأل بن يحيى المغربي اليهودي الذي اعتنق الإسلام عام ٥٥٨هـ في مذكراته أنه كان يستمع إلى رواية سيرة الأميرة ذات الهمّة»[3].

تزخر هذه السّيرة بكثير من قصص الشطار والعيّارين الذين كانوا يخرجون للغزو والجهاد مع جند الثّغور منذ القرن الثاني للهجرة ويقيمون هناك. أشهر هؤلاء الشطار والعيّارين أبو محمد البطّال وتقدمه السيرة على أنه «العيّار المحتال المختبىء في جفون الرجال وفي ثياب ربّات الحجال»[4]. وقد بلغ من حيله حداً جعل الأمهات الروميات يُخفن أولادهن إذا بكوا بذكر اسمه.. والأميرة ذات الهمّة وقد كانت كما تقول السّيرة «آفة على الروم»[5]. أما الأمير عبد الوهاب «ترس قبر النبي أحمد وناصر شريعة محمد»، فهو كما تقول السّيرة «حامي حوزة الدّين وعضد الخلفاء الراشدين وقامع الكفرة الملحدين»[6].

ولما كان هؤلاء الأبطال مسلمين مجاهدين فإنهم كانوا دوماً في شوق إلى الحرب والكفاح «غيرة منهم على شرع سيدنا محمد وغيظاً منهم على عبدة النيران». ولطالما تمكنوا من إيقاف الهجمات الرومية على الثّغور وإبطال حيل شطّار الروم وعياريهم وعلى رأسهم «شومدرس المحتال وزوجته ذات الدّواهي»، بل إنهم أنجزوا من الفتوحات ما كانت تعجز عنه جيوش الخلفاء (فتح القسطنطينية). والسّيرة حريصة كل الحرص على أن تؤكد أنهم لا يثبتون ولا ينتصرون إلا عندما يعجز الخلفاء عن الجهاد أو عندما يكونون ضحية "ملاعيب"

---

(١) هذا هو العنوان الكامل للسّيرة.
(٢) د. نبيلة إبراهيم، **سيرة الأميرة ذات الهمّة**، ص٥٨.
(٣) **نفسه**، ص٦٠.
(٤) **سيرة الأميرة ذات الهمّة**، ٣١/ ٥٧.
(٥) **نفسه**، ٦٧/ ٣١.
(٦) **نفسه**، ١١/ ١٢.

شطّار الروم وعيّاريهم[1].

وجدير بالذكر أن أبطال السّيرة لم يواجهوا فقط الغزاة من الروم بل إنهم كانوا بالمرصاد للخلفاء كلما حادوا عن الطريق القويم وتناسوا واجباتهم في الدفاع عن المسلمين. وما أكثر المعارك التي خاضوها ضد جند الخليفة وأعوانه لهذا السبب. وما أكثر المناسبات التي كشفوا فيها تخاذل الخلفاء وغدرهم بهم خوفاً على مراكزهم وسلطتهم[2]. ورغم ذلك ورغم أنه ما صفا لهم مع الخلفاء عيش يوماً واحداً كما يقول البطّال، ورغم ظلم الخلفاء لرعيتهم وتبسّطهم في العيش إلى حدّ ارتكاب المعاصي أحياناً، فإنهم لم يفكّروا قطّ في "اغتصاب" الخلافة بل إنهم كانوا يقفون بشدة أمام كل من تخوّل له نفسه من المتمرّدين الاستيلاء على الخلافة[3]. وهم يبرّرون ذلك بأن «الخلافة ليست باليد القوية لأنه - أي الخليفة - ورثها عن محمد المصطفى»[4]. ولذلك فإن أقصى غاياتهم هي خدمة الخلفاء بعد أن يجبروهم على تطبيق "شرع محمد"، وتطهير قصورهم من كل المنافقين والمحتالين. وقد ورد في السيرة أن فاتك بن مهلهل (أحد شخصيات السّيرة) فارس مغوار وعيبه الوحيد أنه «لم يخدم أحداً من الخلفاء ولا دخل تحت طاعتهم»[5]. ولعل هذا التعريف يكشف عن مكانة الخليفة لدى هذه الفئات، فهم متمسّكون به لأنه رمز وحدة الإسلام والمسلمين (نذكر هنا أن أبطال السّيرة - عدا البطّال - وقفوا كلهم إلى جانب الأمين في حربه ضد المأمون لأنه الخليفة الشّرعي)[6]. ولأنهم - كما هو الشأن لدى العلماء - مسكونون بهاجس الفتنة والانقسام: جاء في السّيرة: «وكانت (الأميرة ذات الهمة) قد سمعت بخروج ملك الروم ميخائيل وعلمت أنه ما ينزل إلا على ملطية فقالت: الحمد لله وبه المستعان ولعل الله تعالى يميتني تحت حوافر خيل المجاهدين ولا يبليني بقتال المسلمين عند انقضاء أجلي والأعمار وأخسر ما ربحته طول حياتي»[7].

هكذا تقدّم السّيرة هؤلاء "العوام" على أنهم الحماة الحقيقيون للإسلام وأنهم كانوا ضمن "القوة الموازية" التي كانت تدفع الدولة نحو الجهاد في الوقت الذي كانت فيه هذه الأخيرة تنزع نحو الراحة ونحو إقامة علاقات سلمية مع الكفّار. ولذلك فإن نهاية هؤلاء الأبطال هي نهاية تفوق الإسلام وغلبة المسلمين. وهذه "عُذَيْبة" ابنة البطّال تعبّر عن ذلك

(١) نفسه، ٤/٤٧ ـ ٥ و١١/١٣ و٤٣/٥.
(٢) نفسه، ٤١/١٨.
(٣) نفسه، ١١/١٣ و١١/٦ و٣١/٧ ـ ٨.
(٤) **سيرة الأميرة ذات الهمّة**، نقلاً عن محمد رجب النجار: **حكايات الشطار والعيارين**، ص٢٩٩.
(٥) **سيرة الأميرة ذات الهمّة**، ٤١/٢٧.
(٦) نفسه، ٣١/٧ وما بعدها.
(٧) نفسه، ٦٩/٤٦.

عندما قالت ترثي أباها: (الطويل)

وَقُولُوا لِرُهْبَانِ الصَّوَامِعِ فَتِّحُوا صَوَامِعَكُمْ واسْعَوا إِلَى كُلِّ مَطْلَبِ
فَقَدْ مَاتَ مَنْ كُنْتُمْ تَخَافُوا [كذا] جَنَاحَهُ وَمَنْ يَحمِي الحَرْبَ عَنْ عِتْرَةِ النَّبِيّ[1]

ولذلك أيضاً وبالضرورة - حسب منطق السّيرة - توقّف الجهاد وأخلد الخلفاء إلى الراحة بنهاية أبطال السيرة «وخرجت الروم وملكت أنكورية إلى ملطيّة»[2].

ومثلما وظّفت الأحلام في مقاومة "البدع والرّوافض"، فإنها وُظّفت كذلك في مقاومة منطق الدولة الدّاعي إلى التخلّي عن جهاد الروم. ذكر ابن العديم أيام حصار حلب أن «الدّمستق رأى في نومه المسيح[3] وهو يقول له مهدّداً: لا تحاول أخذ هذه المدينة وفيها ذلك الساجد على الترس، وأشار إلى موضعه في البرج الذي بين باب قنسرين وبرج الغنم في المسجد المعروف بمشهد النور. فلما أصبح ملك الروم سأل عنه فوجده ابن أبي نمير عبد الرزّاق العابد الحلبي وكان ذلك سبباً لرحيله عن حلب»[4]. وهذا العابد نفسه لما بات على سور المدينة «رأى في منامه عليّاً عليه السلام[5] راكباً ولباسه أخضر وبيده رمح وهو يقول له ارفع رأسك يا شيخ فقد قضيت حاجتك، فانتبه بقوله فحكى للناس ذلك فتباشروا به»[6]. وذكر ابن خلّكان أن الخطيب ابن نباتة (خطيب سيف الدولة وصاحب الخطب الجهادية) قال: «لما عملت خطبة المنام وخطبت بها يوم الجمعة رأيت ليلة السبت في منامي كأني بظاهر ميّافارقين عند الجبّانة فقلت: ما هذا الجمع؟ فقال لي قائل: هذا النبي ﷺ ومعه أصحابه، فقصدت إليه لأسلّم عليه، فلما دنوت منه التفت فرآني فقال: مرحباً يا خطيب الخطباء، كيف تقول؟ وأومأ إلى القبور؛ قلت: لا يخبرون بما إليه آلوا، ولو قدروا على المقال لقالوا، قد شربوا من الموت كأساً مرّة، ولم يفقدوا من أعمالهم ذرّة، وآلى عليهم الدّهر ألية برّة، أن لا يجعل لهم إلى دار الدنيا كرّة، كأنهم لم يكونوا للعيون قرّة، ولم يُعَدُّوا في الأحياء مرّة، أسكتهم والله الذي أنطقهم، وأبادهم الذي خلقهم، وسيجدّهم كما أخلقهم، ويجمعهم كما فرّقهم يوم يعيد الله العالمين خلقاً جديداً، ويجعل الظالمين لنار جهنم وقوداً، يوم تكونون شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً - وأومأت عند قولي «تكونون شهداء على الناس» إلى الصحابة وبقولي «شهيداً» إلى

(١) نفسه، ٦٩/١٠.

(٢) نفسه، ٧٠/١٠٧ - ١٠٨.

(٣) حول دلالة ظهور المسيح في الأحلام انظر: عبد الغني النابلسي: **تعطير الأنام في تعبير المنام**، ٢/ ٧٦.

(٤) **زبدة الحلب**، ١/ ١٧٦.

(٥) حول دلالة ظهور عليّ بن أبي طالب في الأحلام: انظر: النابلسي، **تعطير الأنام**، ٢/ ٧٧.

(٦) ابن العديم، **زبدة الحلب**، ١/ ٢٤٣.

الرسول ﷺ ـ ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نفسٍ مَا عملتْ من خيرٍ مُحْضَراً وما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وبينَهُ أَمَداً بَعيداً﴾[1]، فقال لي: أحسنتَ، ادنُ، فدنوت منه ﷺ فأخذ وجهي وقبّله ثم تفل في فيّ وقال: وفّقك الله، قال: فانتبهت من النوم وبي من السرور ما يجلّ عن الوصف فأخبرت أهلي بما رأيت»[2].

«وقال الوزير أبو القاسم بن المغربي: رأيت الخطيب بن نباتة في المنام بعد موته فقلت له: ما فعل الله بك، فقال دفع لي ورقة فيه سطران بالأحمر وهما (من السّريع):

قَدْ كَانَ أَمْنٌ لَكَ مِنْ قَبْلِ ذَا ... والـيَـوْمَ أَضْـحَـى لَـكَ أَمْـنَـانِ

والصَّفحُ لا يَحْسُنُ عنْ مُحْسِنٍ ... وإنَّمَا يَحْسُنُ عَنْ جانِ»[3].

إن أهمية هذه الأحلام تكمن في كونها طريقة لمجابهة الواقع (تخاذل الدولة وللرد على العجز والفشل والقلق وللتعبير عن المكبوت والمرجو (النصر الذي تمثّله شخصية علي بن أبي طالب)، فهي بتسجيلها لحوادث إيجابية (رحيل الدّمستق عن حلب والبشارة بالنّصر) إنما تُظهر بطريقة غير مباشرة ما لم يتحقّق فعلاً في الواقع وما كانت تطمح إليه الجماعة.

والأحلام شأنها شأن السّير الشعبية تكشف عن تصور "العامة" للتاريخ، فالتاريخ في عُرفها ليس هو التاريخ كما حصل فعلاً (تاريخ الدولة) ولكنه التاريخ كما كان يجب أن يكون وكما يجب أن يكون، تاريخ لا مكان فيه للتخاذل والجبن والتفريط في أوامر الدّين ونواهيه، تاريخ لا مكان فيه للهزيمة، تاريخ لا يصنعه الخلفاء ورجال الدولة ولكن يصنعه «المجاهدون وأبطال الموحّدين». إنه التاريخ كما تمنّاه الخيال الشعبي ولكن مجريات الأحداث أفضت به إلى أن يتحوّل إلى حلم يُدينُون من خلاله تخاذل الخلفاء وأولي الأمر[4].

تشترك هذه القصائد والسّير الشعبية وكذلك الرؤى والأحلام في تأكيدها على تخاذل المسلمين وخصوصاً "أهل الدولة" في مواجهة الغزو البيزنطي ـ الإفرنجي، كما تشترك في

---

(١) آل عمران، ٣/ ٣٠.

(٢) ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٥١، ٢/ ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٣) نفسه، ٢/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٤) حول ظاهرة الأحلام باعتبارها شكلاً من أشكال المقاومة انظر: فهمي جدعان، **المحنة**، ص٣٤٥ وما بعدها؛ وانظر كذلك: مجموعة من الدراسات حول الأحلام نشرت ضمن كتاب: *Le rêve et les sociétés humaines*, sous la direction: de Roger Caillois et G.E. Von Grunebaum, op. cit. ومن وجهة نظر التحليل النفسي انظر: علي زيعور: **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: القطاع اللاواعي في الذات العربية**، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٧.

لهجة الندب والشكوى والحسرة (المقابلة بين الأمس واليوم). وتشترك أيضاً في وضوح الطريق لديها: «إن الطرق إلى الله واضحة. ولكن طريق الجهاد أقصَرُها. وإن فروض الكتاب لازمة ولكن فرض قتال ذوي الإلحاد أوكدها»[1].

على أن أهم ما تشترك فيه هذه القصائد والسّير والملاحم والأحلام والمواعظ أمر يمكن أن نعبّر عنه في شكل سؤال: لماذا عبَّرت هذه "القوى الموازية" عن مواقفها شعراً وسيَراً وملاحِم وأحلاماً؟

«النص الشعري متفاعل مع الحضارة إلى حدّ أنه إذا استنطق نطق بما لا ينطق به النص الحضاري لأن الذات تتفاعل فيه مع الظاهرة بصورة تصل إلى المجتمع وصولاً قوياً نابعاً من عمق تمثّل الشاعر لمشاغل مجتمعه»[2]. نضيف إلى ذلك أنه في مقابل صمت الشعر الرسمي ـ كما بيّنا ذلك في المدخل ـ نطق الشعر الشعبي (الشعر الموازي!) ممثلاً في شعر الفقهاء الذي كان تعبيراً شعبياً عن عواطف المسلمين أثناء تلك الحروب، وكان بالتالي أقرب في أسلوبه إلى عامة الشعب.

أما السّير الشعبية فهي رد على تحديات العصر. فالطبقات الشعبية، وبسبب عجزها عن التصدي للعدو بالشكل الذي تريده، عبّرت في سيَرها الشعبية عن أحاسيسها ومشاعرها، فظلّت تردّد هذه السّير كي تعمل على تحويل تلك التطلعات إلى "عادات مؤثّرة"[3]. ويمكننا ـ كما تقول د. نبيلة إبراهيم[4] ـ أن نتصور سكّان بغداد أو دمشق أو الثّغور... وهم يجتمعون إلى بعضهم بعضاً للاستماع إلى حكايات البطولة كما جسّدها أسلافهم (البطّال ـ سيف الدولة ـ منصور بن نوح...)، وبذلك يبرهنون على أن البطل المنقذ قد يظهر يوماً ما ما دام قد ظهر في السابق.

والخلاصة أن الخيال (شعر ـ أحلام ـ رؤى ـ قصص شعبي...) له علاقة بمآسي التجربة التاريخية للأمّة[5]. وقد أجمع الدّارسون على أن الآداب الشعبية تزدهر إبّان مراحل الأفول الحضاري[6].

---

(١) **ديوان خطب ابن نباتة**، ص٢٢٩.

(٢) مبروك المنّاعي، **الشعر والمال**، تونس، منشورات كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٨، سلسلة الآداب، مجلد XXX، ص١٢.

(٣) د. طلال حرب، **بنية السّيرة الشعبية**، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩، ص٣٧٨.

(٤) **سيرة الأميرة ذات الهمّة**، ص٢٥٤.

(٥) عبد اللّه العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣، ص١٩٣؛ وانظر كذلك ملاحظات محمد رجب النجار عن الكتابة التاريخية لدى ابن الأثير إذ ينعتها بـ «بكائية كبرى شيّع بها ورثة هذه الحضارة»: **حكايات الشطّار**، ص ص١٣٤ ـ ١٣٥.

(٦) انظر: **حكايات الشطّار**، ص٤١٩؛ **بنية السّيرة الشعبية**، ص١٧ وما بعدها.

IV ـ الجهاد والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية

إن جدلية الديني والسياسي لا تكشف فقط عن مرحلة من مراحل تطوّر مفهوم الجهاد في الإسلام (من الهجرة إلى الدّعوة إلى الدولة)، وإنما تكشف أيضاً عن تناقض مصالح الفئات المكونة للمجتمع العباسي خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة، ذلك أنه «عندما يشتدّ التناقض بين مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية، فإن ذلك كثيراً ما يظهر في العلاقات الاجتماعية كما يظهر بشكل جليّ في منظومة الأفكار»[1]. وعلى هذا الأساس، فإن الصّراع بين الدّاعين إلى التمسك بالدولة وتثبيت أسسها حتى وإن أدّى ذلك إلى التخلّي عن الجهاد والمتشدّدين الرافضين لأي تنازل عما أمر به الشرع ليس إلا أحد إفرازات التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها الخلافة العباسية طيلة الفترة المذكورة.

إن الانهيار السياسي الذي كشفنا عن بعض ملامحه وتجلّياته وخلفيّاته ونتائجه كان مصحوباً بانهيار اقتصادي واجتماعي، فقد أدّى التغلب البويهي ثم السلجوقي إلى تطورات وتبدلات اقتصادية واجتماعية هامة لعل أهمّها اتخاذ الإقطاع صفة عسكرية لأول مرة في تاريخ الإسلام. وكان من نتائجه إهمال نظام الرّيّ وخرابه وبالتالي تدهور الزراعة وتردّي الريف وتفاقم هجرة الفلاحين إلى المدن. ورافق ذلك خواء بيت المال نتيجة تقلّص المصادر المالية العادية، ونتيجة تلاعب قوّاد الجيش ـ خاصة في فترة إمرة الأمراء ـ والوزراء بأموال الخلافة واستئثارهم بها وشغب الجند المتواصل للحصول على الرّواتب والهبات ونتيجة كذلك لبذخ الخلفاء واتّساع مصاريف البلاط. ولتجاوز هذا العجز تكاثرت المكوس والضرائب غير الشرعية والمصادرات والتعديات. وكان من الطبيعي أن ترد الفئات المتضررة الفعل، فكثرت الاحتجاجات والصدامات والانتفاضات وانتشر "اللصوص" و"العيّارون" و"الأكراد" يفتكّون أرزاقهم بقوة السيف أسوة بالكبراء والقوّاد. ومما غذّى هذه التناقضات الاجتماعية (الخاصة/العامة) أن التركيب العرقيّ لسكان الخلافة وخاصة في المدن لم يكن متجانساً، فقد «كانت المدن على العموم أممية يسكنها مزيج من أناس تختلف لغاتهم وتتباين ألوانهم وثقافاتهم وأديانهم ومهنهم وعاداتهم»[2]. ذلك أن البويهيين والسلاجقة قادوا قبائل متعطشة إلى التوطن في بلاد الإسلام، وكانت من الكثرة بحيث استطاعت أن تغيّر التوازن في المجتمع.

---

(١) محمد نجيب بوطالب، **الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية**، ص٢٥.

(٢) عبد العزيز الدّوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، بغداد، دار المعارف، ط١، ١٩٤٨، ص١٥ (ونشير إلى أننا اعتمدنا على هذا المرجع بصفة أساسية في تحليل الأوضاع الاقتصادية في القرنين الرابع والخامس للهجرة).

هذا الوضع الاقتصادي والاجتماعي المتردي قد ساهم بطريقة مباشرة وغير مباشرة في تحديد علاقة الخلافة العباسية بـ"الكفّار" وخاصة الروم وبالتالي فقد أثّر في مقولة الجهاد على النحو الذي بيناه في ما سبق.

لعل من البديهي القول بأن الوضع الاقتصادي وتركيبة المجتمع العباسي في القرنين الرابع والخامس للهجرة يحتاجان إلى دراسة بل دراسات مستقلة، وبأن هذا الوضع لا يعنينا في هذا المجال إلا بقدر تأثيره في مواقف العلماء من الجهاد وكذلك تأثّره بها. ولذلك فإن عملنا سيرتكز أساساً على العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي أثرت بصفة مباشرة وجليّة في خفوت روح الجهاد وتخلّي العلماء عن الدعوة إليه ونعني بهذه العوامل الأزمة الاقتصادية الخانقة التي كانت تعانيها الخلافة وتفكك المجتمع وانحلال شبكة علاقاته الاجتماعية وانقسامه إلى فئات متناحرة وغير متجانسة عرقياً وعقائدياً ومهنياً. ذلك أن أهم شرط للقيام بالجهاد هو وجود جيش قويّ ودائم الاستعداد ومجتمع متماسك موحّد الأهداف والغايات.

الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية:

كانت هذه الأوضاع متأزّمة وتمثلت الأزمة في تناقص موارد الخزينة من جهة وكثرة النفقات من جهة ثانية، نتيجة كثرة الحركات الانفصالية وخراب الزراعة وشيوع الإقطاع العسكري واستفحال الثورات والفتن وازدياد طمع الولاة والأمراء والوزراء وخمول الجهاز الإداري ومبالغة الخلفاء في البذخ.

١) النزعات الانفصالية:

أضعفت هذه النزعات الانفصالية الخزينة فلم يكن يصل الحكومة المركزية في بغداد من واردات وضرائب ومؤن هذه الأقاليم إلا النّزر اليسير الذي لا يمكّنها من مواجهة متطلّباتها. فعندما استولى أمير الأمراء ابن رائق (٣٢٤ ـ ٣٢٦هـ) على البصرة وواسط وقطع الأموال عن الخليفة، نحا نحوه البريديون فقطعوا مال الأهواز وقد جَبَوْا منها سنوات ٣٢٢هـ إلى ٣٢٥هـ ما مقداره ثمانية ملايين دينار ولم يوجّهوا للخليفة شيئاً منها رغم أن مصاريفهم خلال نفس الفترة لم تتعدَّ أربعة ملايين دينار[١]. كما أن الحُسين بن حمدان رفض لما تولى ديار ربيعة دفع الأموال المترتبة عليه[٢]. ولقد كانت هذه الحركات الانفصالية من الكثرة بحيث إن منطقة سلطات الخليفة لم تكن تتجاوز في

(١) مسكويه، **تجارب الأمم**، نسخ وتصحيح. هـ. ف. آمدروز، شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٤، ج١، ص ص٣٤٩ ـ ٣٥٠.
(٢) **الكامل**، ٨/ ٣٥.

الغالب مدينة بغداد وبعض السواد[1]، فاقتسام مناطق الخلافة بين المتغلّبين كان يعني أيضاً اقتسام أموال الخلافة. ثم إن المال المنهوب يقوّي صاحبه على الخروج كما يقول مِسكوَيْه.

٢) الإقطاع العسكري:

جاء في **مفاتيح العلوم** للخوارزمي (ت٣٨٧هـ) أن الإقطاع هو «أن يُقطع السلطان رجلاً أرضاً فتصير له رقبتها»[2]، أي إن الأرض تصبح ملكاً لصاحب الإقطاع، ولا يحق ـ نظرياً ـ منح الإقطاعات إلا من أراضي الخليفة الخاصة، إلا أن هذه القاعدة قد أهملت في الغالب. وكان الخليفة هو مانح الإقطاع الأول ثم شاركه أمير الأمراء في هذا الامتياز وأخيراً انفرد الأمير البويهي بعد سنة ٣٣٤هـ بمنح الإقطاعات[3].

في ظل البويهيين وُزّعت الأراضي على الجند على نطاق واسع تعويضاً لهم عن الرواتب بعد إفلاس الخزينة في السنوات الأخيرة لحكم المقتدر. وقد توسعت الإقطاعات العسكرية على حساب الأنواع الأخرى من الأراضي مثل الإقطاعات الخاصة وضياع الخلافة وحتى على حساب أراضي الوَقف[4]، فقد بلغ الأمر بمعزّ الدولة البويهي أن منح الجند إقطاعات من أراضي الوقف. ورغم أن هذه الإقطاعات لا تعتبر ملكاً لصاحبها لأن الأمير البويهي له الحق في إلغائها متى أراد، ورغم أن صاحب الإقطاع مُطالب بدفع كمية من النقود أو ما يعادلها غلّة للخزينة، فإن الجند كانوا في الواقع لا يدفعون شيئاً للخزينة، ولم يكن للإدارة المركزية أي نفوذ على إقطاعاتهم[5].

٣) الحروب والفتن:

أدّت الحروب المتواصلة بين المتنافسين على المناصب السياسية والعسكرية إلى خراب كثير من الأنهار وقنوات الرّي. ونتج عن ذلك إضرار بالزراعة وبالتالي غلاء الأسعار وانخفاض مستوى معيشة الناس. ففي سنة ٣٢٦هـ وهو تاريخ الحرب بين بجكم (٣٢٦ ـ ٣٢٩هـ) وابن رائق حول منصب إمرة الأمراء «خرق ابن رائق نهر ديالي وفعل أفعالاً كانت سبباً لبثق النّهروان الذي خربت به الدنيا وافتقر الناس وغلت الأسعار»[6]. وفي سنة ٣٣٠هـ خرج الخليفة المتّقي لسدّ هذا البثق إلا أن انصراف جنده عن محل البثق بسبب دخول

(١) **الكامل**، ٨/ ٣٢٢.

(٢) تحقيق ودراسة نهى النجار، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣، ص١١٠.

(٣) عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي**، ص٢٨.

(٤) **نفسه**، ص ص٣٠ ـ ٣١.

(٥) **تجارب الأمم**، ٢/ ٩٦ وما بعدها.

(٦) الصّولي، **أخبار الرّاضي والمتّقي**، نشر ج. هيورث، القاهرة، مطبعة الصّاوي، ١٩٣٥، ص ص١٠٥ ـ ١٠٦.

البريديين بغداد أدّى إلى «تهور السُّكَر(*) وعاد البثق إلى حاله»[1]. ثم إن هذه الحروب كانت تُموّل من خزينة الدولة، ففي سنة ٣٣٠هـ أنفق أمير الأمراء ناصر الدولة الحمداني (٣٣٠ ـ ٣٣١هـ) مليوني دينار في حربه مع البريديين، كما كان ينفق نصف مليون دينار شهرياً على الجيش المقيم بواسط[2]. وفي سنة ٣٦١هـ طلب الأمير البويهي بختيار من الخليفة أموالاً بدعوى تجهيز الجيش لردّ غزوات الروم، ولما حصلت لديه الأموال جهّز بها جيشاً لمقاتلة عمران بن شاهين لصّ البطائح المشهور[3].

هؤلاء الأمراء والقواد لم يكونوا مبالين بثقل هذه المصاريف على خزينة الدولة الخاوية بطبعها، بل كان كل همهم توفير أرزاق جندهم بكل الطرق الممكنة حتى إن القائد مؤنس الخادم ألحّ على الخليفة المقتدر في طلب الأموال لجيشه إلى أن اضطره لبيع ما في خزانته من الجواهر ليُهيّئ له الأموال المطلوبة[4]. وسلك أمير الأمراء ناصر الدولة نفس الأسلوب «فضيّق على المتقي لله في نفقاته وعلى أهل داره وانتزع ضياعه وضياع والدته فجعلها في جملته واقتصر به على أجزاء يسيرة»[5].

٤) طمع الولاة والأمراء والوزراء:

كان غرض أغلب الذين تولوا مناصب إدارية وعسكرية التسلّط والحصول على الجاه ونعم الحياة إذ إنهم استغلوا الأزمة المالية المستشرية لنيل هذه المناصب وذلك عبر ما عُرف بأسلوب "التضمينات": «وتعني أن يعيّن الخليفة أو الوزير شخصاً ما في منصب أو إقليم على أن يضمن للمخزينة المركزية مبلغاً متفقاً عليه من المال»[6]. فعندما اشتدت الأزمة المالية في عهد الراضي بالله (٣٢٢ ـ ٣٢٩هـ) اضطر إلى مراسلة محمد بن رائق وهو بواسط وأعلمه بقبول اقتراحه السابق المتضمّن قيامه بتجهيز النفقات ودفع رواتب الجيش والحشم إذا عُهدت إليه القيادة والإدارة العامة فوافق (٢٢٥هـ). وفي ٣٢٢هـ فتح عماد الدولة بن بويه إقليم فارس وطلبه ضماناً من الخليفة على أن يدفع له مائة مليون درهم[7]. كما أن المناصب

(*) جاء في لسان العرب (مادة سكر): «السِّكْرُ: الامتلاء. والسِّكْرُ: سدّ الشقّ ومنفَجرِ الماء. سَكَرْتُه: ملأته. الماء السّاكِرُ: الماء الذي لا يجري».

(١) **نفسه**، ص٢٢٥.

(٢) **نفسه**، ص٢٣٨.

(٣) **تجارب الأمم**، ٢/ ٢٩٥.

(٤) **نفسه**، ١/ ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٥) **أخبار الراضي**، ص٢٣٥.

(٦) فاروق عمر: **الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية (٢٤٧ ـ ٣٣٤هـ)**، بغداد، مطبعة دار السلام، ١٩٧٣، ص٨٩.

(٧) تقي الدين عارف الدوري، **عصر إمرة الأمراء في العراق (٣٢٤ ـ ٣٣٤هـ)**، بغداد، مطبعة أسعد، ١٩٧٥، ص١٣٥.

الإدارية والسياسية ـ وخاصةً منصبي إمرة الأمراء والوزارة ـ كانت مجالاً لتنافس شديد بين الراغبين فيها، فقد بلغ الأمر بالوزير ابن الفرات على سبيل المثال أن قدّم "تنازلات" لنيل منصب الوزارة بأن التزم بالتنازل عن قسط من أمواله لبيت المال وعن مرتّبه[١]. أما ابن عبد الرحيم فقد بذل ١٥,٠٠٠ دينار لينال الوزارة[٢].

إن أسلوب التضمينات قد أدّى إلى إطلاق أيدي أصحابها في الجهة أو المنصب دون رقابة أو متابعة، فأدّى ذلك بدوره إلى التعسف والجور لجمع أكثر ما يمكن من الأموال: فابن رائق الذي ولاّه الخليفة واسط والبصرة ضماناً لم يؤدّ إلى خزينة الدولة شيئاً يُذكر[٣]. وعماد الدولة الذي التزم بدفع مليون درهم مقابل ضمانه إقليم فارس كان يَجبي منه أكثر مما يدفع بكثير، فقد كان هذا الإقليم يُؤتي من مال الخراج والضّياع وحده منذ سنة ٢٩٩هـ إلى ما بعد ذلك بعشرين عاماً ١٨ مليون درهم[٤]. ونفس الأمر كان في ضمان إقليم عُمان إذ بلغت الأموال التي يؤديها ضامن الإقليم إلى خزانة الدولة في أوائل القرن الرابع ثمانين ألف دينار في حين كان خراجها تحت الإدارة المباشرة قبل ذلك بمائة عام ٣٠٠ ألف دينار. أمّا الوزراء الذين كانوا يتهافتون على هذا المنصب فإنهم عاثوا في أموال الدولة وتلاعبوا بها كما شاؤوا: فالوزير ابن الفرات قلّد ولده الدّواوين وأقاربه الأعمال[٥]، وأغلّت ضياعه الخاصة في مدة أحد عشر شهراً ألف ألف دينار[٦]. وكان يضيف أموال بيت المال إلى أمواله الخاصة[٧]. وقد بلغت الأموال المصادرة منه ومن ابنه بعد عزلهما ـ دون تلك التي رفضا الإدلاء بها ـ خمسة آلاف ألف دينار[٨]. ثم إنه بالإضافة إلى اعترافه بهذه السّرقات اعترف بالطرق التي كان يستعملها لجمع الأموال من «مصادرة ونهب وقبض ضياع وحبس وتقييد وتضييق وإلباس جباب الصوف وتسليم قوم إلى أعدائهم وتمكينهم من مكروههم»[٩].

٥) ترف "البلاطات":

بالإضافة إلى هذه السرقات "المقنّنة" زادت مصاريف البلاطات بشكل لافت للنظر نتيجة

(١) **المنتظم**، ٦/ ٢٧٠.
(٢) الصّابي، **الوزراء**، ص٣٧.
(٣) **المنتظم**، ٨/ ٢٥٢.
(٤) نفسه، ٦/ ٢٧١.
(٥) الصّابي، **الوزراء**، ص٩٨.
(٦) نفسه، ص٦٦.
(٧)نفسه، ن. ص.
(٨) نفسه، ص ص ٦٣ - ٦٥.
(٩) نفسه، ص١١٩.

الميل إلى الترف والدعة وسنكتفي ببعض الأرقام للكشف عن ضخامة هذه النفقات[١]:

- كان للمعتضد جارية يتحظّاها يقال لها فريدة فأمر بإقطاعها ضياعاً بمال كثير[٢].

- اشترى ابن رائق جارية بـ١٤,٠٠٠ دينار[٣].

- تزوج الطائع سنة ٣٦٤هـ شاه زنان بنت عزّ الدولة البويهي على صداق مقداره ١٠٠,٠٠٠ دينار. وفي نفس السنة زادت الأسعار وعدمت الأقوات وبيع الكرّ من الدّقيق بـ١٧٥ ديناراً[٤].

- أمر عضد الدولة البُويهي سنة ٣٧١هـ بحفر النهر من عمود الخالص وسياقة الماء إلى بستان داره مما استوجب حشر كثير من العمال وكثير من المصاريف لعمله[٥].

- سنة ٣٨٣هـ: القادر بالله يعقد على سُكينة بنت بهاء الدولة بصداق مبلغه ١٠٠,٠٠٠ دينار. وفي نفس هذه السنة غلت الأسعار[٦].

- سنة ٤٠٨هـ: عقد سلطان الدولة على جبّارة بنت قرواش بن المقلّد بصداق مبلغه خمسون ألف دينار[٧].

- سنة ٤١٨هـ: معزّ الدولة يبني داراً، فعظّم المجالس وضخّم البناء ووصل بها من الاصطبلات ما يسع ألوفاً من الكراع وجعل على كل اصطبل باباً من حديد وأنفق عليها ما قيمته ألف ألف دينار[٨].

- سنة ٤٤٧هـ: الخليفة يتزوج بنت أخي السلطان طغرلبك وأعطاها ١٠٠ ثوب من الديباج وأفرد لها من إقطاع دجلة ١٢,٠٠٠ دينار[٩].

كل هذه النفقات ليست إلا عينة مما كان يستهلكه الخلفاء والأمراء من واردات بيت المال. وقد أورد مسكويه في **تجارب الأمم** نموذجاً دالاً من هذه المصاريف: «فأما المقتدر فإنه أتلف نيّفاً وسبعين ألف ألف دينار سوى ما أنفقه في موضعه وأخرجه في وجوهه وهذا أكثر مما جمعه الرشيد وخَلَفه»[١٠]. هذا المبلغ المبذّر طيلة الفترة الممتدة من ٢٩٦هـ إلى

---

(١) عبد العزيز الدّوري، **تاريخ العراق الاقتصادي**، ص ٢٦٦ وما بعدها.

(٢) **الوزراء**، ص٢٠١.

(٣) **أخبار الرّاضي**، ص١٠١.

(٤) **المنتظم**، ٧/ ٧٦.

(٥) **نفسه**، ٧/ ١٠٧.

(٦) **نفسه**، ٧/ ١٧٢.

(٧) **نفسه**، ٧/ ٢٨٧.

(٨) **نفسه**، ٨/ ٣١.

(٩) **نفسه**، ٨/ ١٧٠.

(١٠) **تجارب الأمم**، ١/ ٢٣٨.

٣٢٠هـ لا يبرز فقط ضخامة مصاريف البلاطات بل إنه يكشف كذلك ـ إذا ما قورن بمداخيل بيت المال في نفس الفترة ـ عن مدى الفوضى السياسية التي كانت تتخبّط فيها الخلافة. فمداخيل بيت المال في الفترة المذكورة بلغت حوالى ٨٩ ألف ألف دينار لم يصرف منها لأغراض رسمية سوى ١٧ ألف ألف دينار والباقي كلّه صرف على نفقات البلاط[١].

ونتيجة لكل الأسباب التي ذكرنا فإن ميزانية الدولة كانت دوماً تشكو عجزاً، وكان لا بد من إيجاد مصادر جديدة للأموال ففُتح الباب على مصراعيه للممارسات التعسفية والجائرة، فتمّ استحداث ضرائب جديدة كضريبة المآصير[٢]، والضرائب المفروضة على المكيلات والزيت[٣]، وعلى الثياب المنسوجة ببغداد[٤]، كما عمد بعض الحكام إلى تقديم موعد جباية الخراج والجزية، وهذا ما حدث عندما دخل البريديون بغداد سنة ٣٣٠هـ، وما حدث سنة ٣٣١هـ في عهد أمير الأمراء ناصر الدولة[٥] ونتج عن هذا التغيير أن تضرر الفلاحون لأنهم أصبحوا مُجبرين على دفع الضريبة قبل نضج المحصول. ولعل أهم وسيلة عمد إليها الحكام لتجاوز عجز الميزانية هي مصادرة أموال الموظفين بعد عزلهم. وقد أصبحت هذه الظاهرة سُنّة سارت عليها الدولة خاصة منذ زمن المقتدر بالله، ذلك أن منصب الوزارة بالخصوص، وكما بيّنا، أصبح وسيلة للإثراء وكلما عُزل وزير صُودرت ممتلكاته، هذا إذا لم تكن المصادرة مصحوبة بالتعذيب والسجن[٦].

يَبِّنُ إذن أن الوضع الاقتصادي المتدهور كانت له انعكاسات وخيمة على الأوضاع الاجتماعية إذ إن الطبقة الحاكمة كان هاجسها الوحيد السعي إلى المناصب باعتبارها وسيلة للإثراء والجاه والدّعة. وكان ذلك على حساب صغار الفلاحين والتجار والحرفيين والفئات الدنيا من المجتمع، فكان أن هجر كثير من هؤلاء الفلاحين أراضيهم ونزحوا إلى المدن بفعل جَوْر الجُباة والجند. ولم تكن حياتهم في المدن بأحسن حالاً منها في الريف إذ كانوا عرضة للمجاعات الرهيبة، فأكلوا الجِيف والحيوانات الأهلية وحتى لحوم البشر[٧].

---

(١) نفسه، ١/ ٢٤١ وما بعدها.

(٢) المآصر هو حبل أو سلسلة بين الضفتين عبر النهر يُستعمل لمنع مرور السفن قبل أن تُجبى الضريبة منها: عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي...**، ص١٩٢.

(٣) **تجارب الأمم**، ٢/ ٢٥ ـ ٢٦.

(٤) **المنتظم**، ٧/ ١٢٧.

(٥) **أخبار الراضي**، ص٢٤٠.

(٦) انظر أمثلة من هذه المصادرات في: **الوزراء**، ص٤٤.

(٧) انظر أمثلة عن ذلك في **المنتظم**، ٧/ ١٩ و٤٧ و١٢١ و٨/ ٢٥٧.

واحترف قسم كبير من هذه الفئات العنف واللصوصية مبرراً ذلك بفساد الأوضاع السياسية[١] وبأنه تعلم ذلك من ممارسات حكّامه[٢].

V ـ الجهاد والأوضاع العسكرية

منذ عهد المتوكّل أصبح الجيش الإسلامي مكوّناً من جنود مرتزقة جلّه رقيق لا يرتبط بالخلافة فكرياً أو حضارياً حتى إن جماعات منه لم تكن تفهم العربية بعد فترة الخدمة[٣]. في القرنين الرابع والخامس للهجرة كان الجيش مكوَّناً من الأتراك ومن المغاربة (مصر واليمن وشمال إفريقيا) ومن السّودان (الحبشة والسّودان وبلاد النّوبة) ومن الفراغنة والأشروسينية (خراسان) ومن القرامطة (استخدمهم الرّاضي) ومن الدّيلم. وكانت فرق هذا الجيش غالباً ما تأخذ أسماءها من أسماء قوّادها وتبقى هذه التسمية حتى بعد عزل قائدها أو موته[٤]. وكل هذه الفرق مسجّلة في ديوان الجند وتتسلّم رواتب.

وأمام استفحال الأزمة المالية لم يعد لهذا الجيش من شاغل سوى تأمين أرزاقه، ولم تكن الإقطاعات العسكرية رغم أهميتها قادرة وحدها على تأمين هذه الأرزاق. ولذلك كان هذا الجيش ينتقل إلى حيث الراتب الأكبر وإلى من يكون قادراً على توفير الأموال، فالقرامطة (فرقة من الجيش) مثلاً هربوا من جيش الرّاضي وانضمّوا إلى جيش ابن رائق بعد أن وعدهم برواتب مغرية[٥]، كما أن قرامطة جيش البريدي هربوا إلى ابن رائق وحاربوا معه ضد البريدي لنفس الغاية[٦]. وبما أن الخلافة كانت تمر بأزمة مالية خانقة وكانت أموالها نهباً للجميع، فإن عدد أفراد جيشها كان في تناقص مستمر بسبب نقصان موارد تمويله. وقد اضطر الوزير علي بن مقلة إلى أن يرسل بعض فرق الجيش (البربر والشفيعية والنازوكية واليلبقية والهارونية) إلى الأهواز اقتصاداً في النفقة ولكي تتوفر الأموال لفرقتي الساجية والحجرية[٧].

ولكي ندلّل على تناقص عدد أفراد جيش الخلافة نورد بعض الأرقام: في بداية عهد

---

(١) التنوخي، **الفرج بعد الشدة**، ٢/ ٣٣٣.
(٢) **نفسه**، ن. ص.
(٣) حسام قوام السامرائي، **المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية: (٢٤٧هـ ـ ٣٣٤هـ)**، ط١، دمشق، مكتبة دار الفتح، ط١، ١٩٧١، ص (د).
(٤) تقي الدين عارف الدوري، **عصر إمرة الأمراء في بغداد**، ص٤٥ وما بعدها.
(٥) **أخبار الراضي**، ص١١٧ ـ ١١٨.
(٦) **تجارب الأمم**، ٢/ ٢٤.
(٧) **نفسه**، ١/ ٣٣٩.

المتقي (٣٢٩ ـ ٣٣٣هـ) كان عدد جيش الخلافة أقلّ من ٧ آلاف، وفي نفس الفترة تقريباً (٣٣٠ ـ ٣٣١هـ) بلغ عدد أفراد جيش الدولة السامانية ٥٠,٠٠٠ رجل، في حين بلغ جند محمد بن طغج مؤسس الدولة الأخشيدية بمصر (٣٢٣ ـ ٣٣٤هـ) ٤٠٠,٠٠٠ جندي و٨,٠٠٠ مملوك[١].

إن الجيش ـ كما هو واضح من خلال هذه الأرقام ـ يميل إلى من يدفع أكثر، فعدد أفراد الجيش لا يخضع لعدد السكان بل لمقدرة صاحبه المالية. وبصفة عامة كانت مرتبات جند الخلافة أقل من مرتبات جند الأمراء والمتغلبين[٢]. ونتيجة لذلك تدخل هذا الجيش في الصراعات السياسية الدائرة بين الأمراء والخلفاء والوزراء حول المناصب، إذ كثيراً ما كنا نراه يفرض رأيه في تولية رجال السياسة أو عزلهم. ولعل المثال الساطع هو تدخله مراراً وبالتحالف مع البلاط لعزل الوزير علي بن عيسى لأنه «أسقط زيادات كان الخاقاني قد زادها للجند»[٣]، وأمر الجيش بالمسير للغزو بثغر طرسوس[٤]، ولأنه «أسقط من الجند من لا يحمل السلاح ومن أولاد المرتزقة من هو في المهد فإن آباءهم أثبتوا أسماءهم ومن أرزاق المُغنّين والمساخرة والنّدماء والصّفاعنة وغيرهم»[٥].

وإن لمن المهم أن نؤكد أن تدخل الجيش في الصراعات السياسية جعل منه صاحب السلطة العليا في الخلافة ولم يكن لجميع الحكام (خلفاء ـ أمراء ـ وزراء. . .) من هاجس سوى توفير أرزاقه واتّقاء شرّه. وقد استغلّ أفراد الجيش هذا الوضع استغلالاً جيداً لإدراكهم أن جميع الساسة في حاجة إليهم لنيل مناصبهم والحفاظ عليها، فنوّعوا بل تفنّنوا في ابتداع طرق الحصول على الأموال إذ فرضوا على الخلفاء ضريبة سمّوها مال البيعة[٦]، كما أنهم كانوا يشترطون أموالاً إضافية كلما اشتدت الحاجة إليهم لدفع هجوم أو إخضاع متمردّ[٧]. وأباحوا لأنفسهم نهب أموال الناس والتعدي عليهم من ذلك نزولهم بديارهم دون مقابل[٨].

---

(١) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، تعليق ومراجعة د. حسين مؤنس، القاهرة، دار الهلال، ط٢، ١٩٦٨، ج١، ص١٨٥؛ وانظر كذلك تقي الدين عارف الدوري، **عصر إمرة الأمراء**، ص ص٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) عبد العزيز الدوري: **تاريخ العراق الاقتصادي. . .**، ص٢٠٨.

(٣) **الكامل**، ٨/ ٢٦.

(٤) **نفسه**، ٨/ ٣٢.

(٥) **نفسه**، ٨/ ٦٠ ـ ٦١.

(٦) مال البيعة هو ضريبة يفرضها الجند على كل متولّ جديد للخلافة مقابل تأييده. انظر على سبيل المثال: **المنتظم**، ٧/ ١٤٨ و٨/ ٥٩ و٦٦.

(٧) انظر على سبيل المثال: **تجارب الأمم**، ٢/ ١٣ ـ ١٤.

(٨) **نفسه**، ٢/ ١٨.

وبلغ بهم الأمر إلى أن تحالفوا مع اللصوص وقطّاع الطرق على نهب الأموال[١] كما أن بعض اللصوص رغب في الانضمام إلى الجند لعلّه يجمع أموالاً أكثر من تلك التي تدرّها عليه اللصوصية[٢]. فالجندية أصبحت كالإمارة والوزارة مصدر ثروة لأصحابها. ومن البديهي أن يؤدّي هذا الوضع بالجند إلى اللامبالاة والميل إلى الدّعة بما أن الأموال تأتيهم بطريقة أو بأخرى، وأحياناً يكون ذلك بدون مقابل، إذ كثيراً ما يتسلّم الجند ما يطلبونه من أموال ولا ينفّذون ما يُطلب منهم من مهام[٣].

إن جيشاً بهذه الاعتبارات وهذه الوضعية لا يمكنه أن يؤدي مهامه الطبيعية طالما أنه في صراع مستمر مع جميع مكوّنات المجتمع: مع الخليفة كلما عجز عن دفع رواتبه أو قصّر في تنفيذ أوامره، ومع أمرائه وقوّاده كلما حلّت بهم ضائقة مالية، ومع الوزراء لأجل النفوذ والتسلط على بيت المال[٤]، ومع العامة لأنها كانت أكثر الفئات تضرراً منه. وكثيرة هي المناسبات التي تصادم فيها هذا الجيش مع العامة صدامات عنيفة[٥]، كما أن فرقه نفسها كانت في صراع مستمر بفعل عدم تجانسها العِرقيّ والمذهبي.

ولقد كان من الممكن للخلافة العباسية أن تتجاوز هذا الجيش من المرتزقة وذلك بالتعويل على المجتمع نفسه (انتداب المتطوعين) خصوصاً وأن التجربة التاريخية للأمة أعطت الحجة على ذلك. فقد تمكن المسلمون الأوائل من إنجاز فتوحات ضخمة من دون أن يكون لهم جيش نظامي، إلا أن هذه الإمكانية لم تكن أيضاً متوافرة، فمجتمع القرنين الرابع والخامس للهجرة كان ممزّقاً وفي صراع مزمن على جميع الأصعدة وغابت فيه كل إمكانية لعمل مشترك. بل إن كل عمل مشترك أصبح مستحيلاً إذ إن كل كتلة من كتله العديدة كانت تعيش وتعمل لأجل مصلحتها الخاصة التي لا تلتقي في الغالب مع مصلحة أية مجموعة أخرى. وبما أن الفئات الحاكمة أو ما يعبّر عنه بالخاصة لم يكن لها من شاغل سوى البحث عن الجاه والثروة والسلطة بكل الطرق والوسائل، وبما أنها كانت تستأثر بهذه الامتيازات على حساب الفئات الضعيفة (العامة)، فإن من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى تعطيل طاقات المجتمع وتحويل اهتماماته إلى غايات آنية وفردية: فالخليفة مضطر إلى التخلّي عن مهامه السياسية وأصبح همّه الوحيد الحفاظ على ما تبقّى لديه من سلطة، والوزراء والقوّاد العسكريون كان همّهم الوحيد جمع الثروة ولا شيء سوى ذلك. أما العامة فقد وجّهت كل طاقاتها لأجل الظَفر بلقمة العيش.

---

(١) **نفسه**، ٢/ ٥١.
(٢) **الفرج بعد الشّدة**، ٢/ ٣٣١ ـ ٣٣٢.
(٣) **تجارب الأمم**، ٢/ ١٣ ـ ١٤.
(٤) انظر أمثلة عن هذه الصراعات في: **الوزراء**، ص٥٢ وما بعدها.
(٥) انظر أمثلة من المصادر التاريخية: **الكامل**، ٨/ ١٧٨؛ **المنتظم**، ٧/ ١٧٢ و٨/ ٢٤ و٦٤.

وإنه لمن المهم أن نبيّن أن انشغال الفئات الحاكمة وخصوصاً الجيش بالنّهب والسّلب يعطي استنتاجاً أوّلياً بأن هؤلاء أصبحوا يرون في بلاد الإسلام أرضاً للغنائم والسبايا، ولا غرو في ذلك فالقادة العسكريون (بنو بويه والسلاجقة) قد قادوا في زحفهم على بلاد الإسلام قبائل متعطّشة إلى الغزو والثروة، ولذلك لم تكن هناك ضرورة بالنسبة إليهم للقيام بالحرب خارج حدود بلاد الإسلام. أما إسلامهم وانخراطهم في الصراعات المذهبية فأمر كان لا بد منه، إذ إنّه لا يمكن التحكم في رقعة مترامية الأطراف من دون اللجوء إلى الدين لضمان التواصل مع بقية مكونات المجتمع، ولعل ذلك يبرّر إبقاء هؤلاء العسكريين على الخليفة وكذلك منصب الخلافة رغم قدرتهم العملية على التخلص منهما.

وثمّة استنتاج ثانٍ يتعلّق ببقية فئات المجتمع، وهو أن الصراعات المذهبية الحادة قد أفقدت هذا المجتمع أهم شروط قوته وسلامته، إلا وهو وجود شبكة من العلاقات الاجتماعية تربط أفراد المجتمع فيما بينهم وتوجّه ألوان نشاطهم المختلفة في اتجاه وظيفة عامة هي رسالة المجتمع. فإزاء حدث خطير خطورة الغزو الرومي، «صارت العامة طائفتَيْن، طائفة تَرِقُّ للدّين وَلِما دَهَمَ المسلمين، وتستعظِم ذلك فَرَقاً مما يُنتهَى إليه، بعد ما يُؤتَى عليه؛ وطائفة وجَدَتْ فرْصَتَها في العيثِ والفساد، والنّهب والغارة بوساطة التعصب للمذهب.

وافترقت الخاصة أيضاً فرقتين: فرقة أحبّت أن تكون للناس حميّةٌ للإسلام، ونهوض إلى الغزو، وانبعاث في نُصْرة المسلمين، إذ قد أضرَبَ السُّلطان عن هذا الحديث، لانهماكه في القَصْفِ والعَزْفِ، وإعراضِهِ عن المصالح الدينية، والخيرات السياسية؛ وطائفة اختارت السكون والإقبال على ما هو أحسَمُ لمادة الوثوب والهَيْج، وأقطع لشغب الشاغب، وأقمعُ لخلاف المتهم؛ فإن الاختلاف إذا عرض خَفِيَ موضعُ الاتفاق، والتبس الأمرُ على الصغار والكبار». . و«بمثل هذا فُتِحت البلاد، ومُلِكت الحُصون، وأُزيلت النِّعم، وأُريقت الدّماء، وهُتِكت المحارِمُ، وأُبيدَت الأمم؛ ونَعُوذُ بالله مِنْ غضَب الله ومما قرّب من سُخْطِ الله؛ وإذا أرادَ الله أمراً كثّرَ بواعِثَه، وفرَّقَ نَوابِثَهُ»[1]

إنه مجتمع بَلِيَتْ شبكة علاقاته ولم تعد قادرة على مواجهة أي نشاط مشترك[2]، فقد بلغ ذروة تحلّله وسقوطه. ومن مظاهر انحلال المجتمع - أي مجتمع - أن تتعطّل جملة من طاقاته عن الفعل وتمضي طاقات أخرى في اتجاه معاكس، وأن تدور النقاشات لا لإيجاد حلول للمشكلات بل لتبرير الأمر الواقع. وهذه المظاهر هي عين ما كان عليه مجتمع القرنين الرابع والخامس للهجرة، فالصراعات المذهبية لم تكن في الغالب تثير مسائل جادّة، أما خلفياتها السياسية فكانت في وجهها البارز تقسّم المجتمع إلى فئات متناحرة ومتصارعة

---

(١) أبو حيّان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج٣، ص١٥١ - ١٥٢.

(٢) مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصّبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩، ص٤٠.

لغايات اجتماعية - سياسية متباينة.

إن صورة هذا المجتمع الممزّق بعيدة كل البعد عن صورة المجتمع الإسلامي الأول الذي كانت تُدان فيه كل نزعة نحو التقاعس في القيام بالجهاد[1]، بل إنها صورة مناقضة له تماماً، فالخلفاء كانوا يشجعون قيام الدول الحاجزة، والعامة كانت في أغلب الأحيان تنزع إلى اللامبالاة والتواكل: جاء في **أخبار الرّاضي** للصّولي أن العامة كانت تحب الحسن بن حمدان «لِكفاية أخيه على الناس أمر الثّغور والغزو وعنايته بغزو الصّائفة وغيرها»[2].

خاتمة الباب الرابع

نستعيد في البداية أهم ما استعرضناه وحلّلناه في هذا الباب الرابع: كل ما حدث (ويحدث) في الإسلام من حركية سياسية واجتماعية محكوم بجدلية الديني والسياسي. وقد تجلّت لنا هذه الجدلية في "تصادم" دعاة الدولة ودعاة الدعوة.

دعاة الدولة كانوا يرون أن الجهاد يجب أن يوجّه أولاً وقبل كل شيء إلى أعداء الأمة الداخليين من "المبتدعة وأهل الأهواء" دفاعاً عن وحدة الأمّة و"صفاء" العقيدة. هذا الموقف تطلّب منهم "تنازلات" مؤلمة كانوا على وعي بها. أمّا دعاةُ الدّعوة أو "القوّةُ الموازية" فقد كانوا يتمسّكون بـ"تطبيق الشّرع" بكل حذافيره وفي كل الظروف والأحوال، وبالتالي فإن الدولة والأمّة مطالبتان بجهاد الروم والإفرنج تطبيقاً للشرع، خصوصاً وأن المسلمين كانوا يُغزون في عقر دارهم.

قدّم كل فريق حججه وأسبابه وعبّر عن رأيه بكل وضوح. وآن لنا الأوان لأن نحسم الأمر: هل كان "أهل الدولة" على حق وواقعية؟ أم إن تخلّي العلماء عن التلويح بالجهاد ضد الروم والإفرنج بدعوى ضعف الخلافة قد خضع لتقديرات مبالغ فيها إذ أبانت الأحداث اللاحقة أن الخلافة العباسية حقّقت نتائج إيجابية عندما وضعت إمكانياتها الضعيفة في يد نور الدّين زنكي وصلاح الدين الأيوبي[3]؟ هل كان "أهل الدولة" يدركون بحسّهم العميق - على خلاف "القوّة الموازية" - تمام الإدراك ما آل إليه الواقع السياسي من فوضى واضطراب كانت العلامة الكبرى عليهما تشتت السلطة وضعفها وتمزّق وحدة الأمّة والمذهب؟ وبالتالي فقد كانوا يحاولون قدر الجهد مقاومة اليأس المتسرّب إلى النفوس والمؤدّي إلى انهيار

---

(١) المثال الشهير لذلك هو قصّة الثلاثة الذين تخلّفوا عن الجهاد. انظر سورة **التوبة**، ٩/١١٨ وما بعدها.

(٢) **أخبار الرّاضي**، ص١٠٩.

(٣) هذا الرأي يتبنّاه بالخصوص رضوان السيد: انظر: مقدمته لكتاب الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، ص١٠٩.

الدولة وربما إلى اندثار الإسلام[1].

- ١ -

لا نريد أن ندخل في جدال حول مفهوم الدولة وهل عرف المسلمون في القديم الدولة أم لا، فقد يكون جدالاً "عقيماً" في هذا المجال[2]. ثم إن الدولة كما يقول فرد دونر ظاهرة اجتماعية وليست ظاهرة طبيعية، ولذلك فإن أي تعريف للدولة يصبح تحكّمياً، بمعنى أننا نستطيع تعديله حسب حاجاتنا واهتماماتنا[3]. على هذا الأساس فإننا نبدأ حديثنا مباشرة عن "دولة الإسلام والمسلمين" التي انبرى العلماء يدافعون عنها داعين إلى "جهاد" خصومها وأعدائها من "أهل الأهواء والبدع".

من المعلوم أن الدّين الإسلامي لا يمكن تحقيقه على الصعيد الفردي فقط، فـ «الكثير من أركانه وشعائره ذات صبغة جماعية»[4]، فكان لا بد من وجود جماعة لتحقيق الدّين في الواقع.

كان الجهاد منذ البداية من أهم شعائر هذا الدّين الجديد أو أركانه، بل كان "رهبانية هذه الأمّة" كما جاء في الحديث النبوي[5]. ولأجل نشر الدعوة وإخراج الأمم من "ظلمات الجاهلية" وجعل يد الله هي العليا كان لا بد من الدولة، وقد تجسّد ذلك بالخصوص مع الأمويين: «فقد كان تنظيم الحملات لهذه الفتوحات التي كانت تتمّ في أراضٍ بعيدة يتطلّب مستوى عالياً من تنظيم الدولة على جميع الأصعدة الإدارية والماليّة والاجتماعية وغيرها»[6].

لقد كانت الدولة أمراً ضرورياً كي تنجز الأمّة مشروعها التاريخي. وما أنْ أطلّ النصف الأول من القرن الثاني الهجري حتى كانت الدولة الإسلامية منتشرة على رقعة جغرافية هائلة الاتساع وقد دخلت تحت سيطرة المسلمين السياسية أعداد غفيرة من الشعوب

---

(١) هذا الرأي يتبناه بالخصوص عبد الله العروي. انظر: **مفهوم الدولة**، ص١٠١.

(٢) حول مختلف النظريات التي قيلت في الدولة مفهوماً ونشأة وتطوراً انظر: جورج بوردو: **الدولة**، ترجمة سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٧، ص ص١٧ ـ ١٨؛ عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الفصلان ١ و٢)؛ نزيه نصيف الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة**، لندن، دار الساقي، ١٩٩٢ (الفصل الأول)؛ وانظر كذلك ملاحظات فرد دونر في: «تكون الدولة الإسلامية»، **مجلة الاجتهاد** (بيروت)، السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١، ص ص٦٧ ـ ٦٨.

(٣) فرد دونر، «تكوّن الدولة الإسلامية»، م.س، ص ص٦٧ ـ ٦٨.

(٤) الفضل شلق، **الأمّة والدولة (جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي)**، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣، ص١٥.

(٥) **مسند ابن حنبل**، ٣/ ٨٢ ـ ٢٦٦. وانظر تحليلاً لهذا الحديث في: **شرح السّير الكبير**، ج١، ص٢٣.

(٦) الفضل شلق، **الأمّة والدولة**...، م.س، ص٢٧.

والأقوام. ولكن ابتداءً من القرن الثالث الهجري تراجعت حركة الفتوحات وبدا كأن الدولة أخذت تتخلّى عن مشروعها التاريخي في التوسع، ومن علامات ذلك ـ كما بيّنا سابقاً ـ إقامة الدول الحاجزة ونقل عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد وبناء المدن من دون تحصينات وإحراق الأسطول البحري[1] وإهمال الثّغور وخفوت روح الجهاد.. إلخ.

إن السؤال المهمّ الذي نروم الإجابة عنه هو الآتي: هل كان هذا العمل "اختياراً" من الدولة وتوابعها من العلماء لمواجهة الفتن والصراعات المذهبية؟ وهل كان علامة على ضعف الدولة؟ وبالتالي هل كانت الأمّة مغلوبة على أمرها ولم تكن ترغب في التخلّي عن الجهاد أم أن الأمر كان "حتمية" تاريخية وحضارية؟

تعدّ الحرب[2] أشد علامات التاريخ وضوحاً، وهي في الوقت ذاته المسؤولة عن التحولات التاريخية العظيمة، بسببها تحطّمت حضارات وبفضلها ظهرت حضارات. وفي هذا المجال فإن الجهاد هو الذي أنشأ حضارة الإسلام، وهو الذي أخرج العرب من الهامشية التاريخية إلى الفاعلية الحضارية. وفي نفس الآن هو الذي قضى على حضارة الفرس وغيرها من الحضارات. أما عن أسباب الحرب فيرى غاستون بوتول أن من بين أهم أسباب الحرب أن يرى شعب نفسه أقل تحضراً أو أقل ثراءً من جيرانه فيردّ على ذلك بأن ينمّي قوته الشرسة من باب التعويض عن النقص[3]. ومن دون الدخول في مناقشات وتعديلات لهذا الرأي نقول إن الإسلام ظهر بين أقوام بدو كان الغزو رياضتهم "الوطنية" كما يقول مونتغومري وات[4].

من ناحية أخرى، أثار بوتول مسألة إعلان الحرب، هل هي مجرد قرار من الدولة أو الحكّام أم إن «الحكّام لا يفعلون شيئاً سوى اتّباع النزعات والرغبات المنتشرة لدى الجماهير؟»[5]. وقد أجاب تولستوي عن ذلك بقوله: «إنه لا يمكن أن نصدّق أنه إذا كانت أمّة بأكملها ميّالة للسّلام، يكفي لزعيم متهور أو أقلية ضئيلة أن يسوقوها حقيقة إلى الحرب»[6]. على هذا الأساس كان الجهاد والفتوحات قرار الأمّة بأكملها ولم يكن طموحاً من الخلفاء أو القوّاد فحسب وذلك بصرف النظر عن الأسباب والخلفيات. ومثلما يكون

---

(١) حصل ذلك مع المعتضد سنة ٢٨٧هـ. انظر: الطّبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج١٠، ص ص٨٠ ـ ٨١.

(٢) ننبّه إلى أننا اعتمدنا في هذا المجال على التحليلات القيّمة لغاستون بوتول Gaston Bouthoul في كتابه **الحرب والمجتمع**، ترجمة عباس الشربيني، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦.

(٣) **نفسه**، ص٨٨. وانظر كذلك: **مقدمة ابن خلدون**، ج١، ص١٩٢ (فصل في أنّه إذا كانت الأمّة وحشيّة كان ملكها أوسع).

(٤) M. Watt, *Mahomet à la Mecque*, Traduction française, Paris, 1958, p. 40.

(٥) غاستون بوتول، **الحرب والمجتمع**، ص٩٤.

(٦) مذكورة في: **الحرب والمجتمع**، ص٩٤.

قرار الحرب جماعياً يكون كذلك قرار السّلم ـ الذي يزدهر بصفة عامة بعد الحروب ـ ويُفسّر عادة بهبوط في التّشنج الحربي أو نقصانه. ولهذا فإن توقف الفتوحات وما سميناه على لسان "القوة الموازية" بخفوت روح الجهاد إنما كان أمراً حتمياً، ذلك أن سياسة الفتح لا تكون اختياراً ملائماً إلا إذا سمحت للجماعة بأن تعي ذاتها، أي إن تجميع الأراضي لا قيمة له إذا لم تكن الجماعة متحمسة لذلك، ومن شروط التحمّس وحدة الجماعة الروحية[1]. أما إذا عادت الحرب بعد ذلك ـ وقلّما تعود ـ فبسبب الجوار الجغرافي إذ إن «المنافسات بين الشعوب المتجاورة هي في الغالب أقدار جغرافية»[2].

هذه "الحقائق" كنا قد فسّرناها "ميدانياً" عندما تحدّثنا عن "لامبالاة" الجيش بما تتعرض له الأمّة من مخاطر، وعن المجتمع الذي "بليت شبكة علاقاته الاجتماعية". ونحن نتوج هذا التفسير الميداني بتساؤل عبد الله العروي: «أوليست قوة الإمبراطورية في بدايتها قوة موروثة أساسها اكتساح خيرات مكدّسة عند الخصم ثم عندما تستقر السلطة وينتهي عهد الحملات المظفرة يصبح الجيش نفسه عبئاً ثقيلاً وتظهر المشكلات المعقّدة؟»[3].

ـ ٢ ـ

لم تظهر الدولة المركزية في الإسلام إلا بعد أن ظهرت الجماعة الإسلامية باعتبارها جماعة الله لوراثة الأرض. وبعد ضعف هذه الدولة وقيام دول ودويلات اصطُلح على تسميتها بالدّول السلطانية، عاد المسلمون وخصوصاً من "أهل الدّيني" إلى التأكيد من جديد على أهمية الجماعة ووحدتها أي على الأمة. أكّدوا ذلك وفي أذهانهم ووجدانهم "العصر الذهبي للأمّة"، عصر الخلافة الراشدة.

هذا التيار ـ وكما رأينا ـ لم يكن يرفض الدولة وفكرة الدولة وإنما كان يطالبها بتنفيذ مشروع الأمّة التاريخي، ألا وهو نشر الدعوة. ذلك أن "الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة". فولاؤهم الأول للأمّة وليس للسلطة أو الدولة. لأجل ذلك كانوا دوماً يلحّون على الوفاء للتجربة التاريخية للأمّة. ولقد لاحظنا أنه بقدر ما كان خطاب أهل الدولة "منطقياً" وواقعياً كان خطاب "القوة الموازية" شاعرياً ووعظياً وأخلاقياً ومتعالياً (شعر ـ أحلام ـ مواعظ ـ خطب ـ سير شعبية . . .). لقد كان خطاباً سردياً لا فقط لأن «الخطاب الأخلاقي هو سرديّ وروائيّ بالضرورة لأنه يستمد مادته من النصوص والتجارب المرتبطة بالماضي المؤسِّس»[4]

---

(١) جورج بوردو، **الدولة**، ص٢٩ ـ ٣٠.

(٢) غاستون بوتول، **الحرب والمجتمع**، ص١٣٣.

(٣) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص٤٨.

(٤) محمد أركون، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص٨٩.

بل لأن مفهوم الأمّة هو في الأصل مفهوم سرديّ[1]. ولقد كانوا يتعلّقون بهذا الإرث الروحي لا لأنه يمثل الماضي فقط وإنما بسبب الوعود التي يحملها بالنسبة إلى المستقبل.

الخلاصة أن أهل الديني لا يرون للأمّة إلا وظيفة واحدة هي نشر الدّعوة، أما الدولة فهي مجرد أداة لتحقيق تلك الوظيفة الحضارية.

ـ ٣ ـ

تبيّن لنا إذن أن كل واحد من الفريقين متمسّك بالدولة وبوظيفتها "الجهادية". ولكن الاختلاف هو في مجال هذا الجهاد: هل هو العدو الداخلي أم العدو الخارجي؟ لقد كان الفريق الأول يرى الدولة "ضرورة" لحفظ النظام ومنع الفتنة، في حين كان الفريق الثاني يرى الدولة "ضرورة" لتحقيق مشروع الأمّة التاريخي. وفي الحالين تبدو وظيفة الدولة منحصرة في الجهاد بأوسع معانيه، فعليها أن «تمكّن المواطن المسلم من أن يحقّق مثاليته الدينية على المستوى القومي، مع العمل على نشر الدعوة الإسلامية على المستوى الدولي»[2] وبعبارة أخرى، فإن وظيفة الدولة هي الجهاد بمعناه العام الموجّه ضد الجاهلية في الدّاخل وضد الشّرك في الخارج[3].

يكمن الخلاف إذن ـ كما بيّنا ذلك آنفاً ـ في تحديد الأولوية. فالجميع كان يتعامل مع "مقدّسات": الدولة المقدسة والجماعة المقدسة، وبالتالي لم يكن من الممكن التنازل عن "المقدس".

(١) لقد حلّل إدوارد سعيد في **الثقافة والإمبريالية** هذه المسألة بإسهاب. وقد لخّص كمال أبو ديب في مقدمة ترجمته للكتاب معنى السرديات بقوله: «ذلك أن وراء معناها المباشر وهو حكي حكاية يختفي مدلولها الخطير المتخصّص الطارىء. السّرد، في السياق الجديد، هو تشكيل عالم متماسك متخيّل تحاك ضمنه صور الذّات عن ماضيها، وتندغم فيه أهواء وتحيّزات، وافتراضات تكتسب طبيعة البديهيات، ونزوعات، وتكوينات عقائدية يصوغها الحاضر بتعقيداته بقدر ما يصوغها الماضي بمتجلّياته وخفاياه. كما يصوغها بقوة وفعالية خاصتين فَهْمُ الحاضر للماضي وأنهاجُ تأويله له. ومن هذا الخليط العجيب تنسج حكاية هي تاريخ الذات لنفسها وللعالم، تُمنح طبيعة الحقيقة التاريخية وتمارس فعلها في نفوس الجماعة وتوجيه سلوكهم وتصوّرهم لأنفسهم وللآخرين، بوصفها حقيقة ثابتة تاريخياً. وتدخل في هذه الحكاية، أو السردية، مكونات الدين واللغة والعرف والأساطير، والخبرة الشعبية، وكل ما تهتز له جوانب من النفس المتخيلة» (**الثقافة والإمبريالية**، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٧، ص١٦ ـ ١٧). وانظر كذلك: مجلة **الاجتهاد**، السنة٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١. ص٧ (التحرير). وانظر كذلك: نزيه نصيف الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة**، ص٦٤.

(٢) نزيه نصيف الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة**، ص٨٨

(٣) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص١٠٣.

تبدو إذن وظيفة الدولة الإسلامية «مرتبطة بالحضارة الإسلامية التي تقترن بدورها بوظيفة عقائدية ذات طبيعة كفاحية»[1]، وربما هذا ما عناه ابن خلدون بقوله: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدّين على الجملة»[2].

---

(١) نزيه نصيف الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة**، ص٨٧.

(٢) **المقدمة**، ج١، ص١٩٩.

خاتمة عامة

كانت "جدلية الديني والسياسي" الإطار الأنسب الذي وضحت لنا من خلاله مواقف العلماء من الجهاد. وضمن هذا الإطار بيّنا أن تنظير العلماء للجهاد الداخلي بكل أنواعه إنما هو مظهر من مظاهر غلبة منطق السياسي (الدولة) على منطق الديني (الدعوة)، باعتبار أن جوهر المقصد الذي رامه العلماء هو النضال ضد كل "البدع" و"الخارجين" عن الإجماع في سبيل إعادة توحيد الأمّة حول نبيها ودينها. وقد عمدنا إلى المزاوجة بين المصادر التاريخية والمصادر الأدبية، ذلك أن مسألة الجهاد لم تكن قضية الحاكمين "الرسميين" فحسب، وإنما كانت أيضاً تعيش في أعماق الطوائف الشعبية التي أهملها التاريخ الرسمي أو همّشها، فـ «دراسةُ التاريخ ـ باعتباره أمراً ضرورياً لعلم الحضارة – كما يقول عبد اللّه العروي[1] ـ بعيداً عن الآثار الأدبية (. . .) دراسة ناقصة»[2]. وحتى تكون الرؤية شاملة كان علينا الجمع بين الصنفين من المصادر.

ولكن هل ثمة لمواقف العلماء المسلمين من الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة من دلالات ونتائج غير التي سلفت؟ من الواضح أن جدلية الديني والسياسي جعلتنا نقف على أهم هذه الدلالات والنتائج وهي أن الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة كان يعني بالأساس تدعيم الدولة في مواجهة خصومها الداخليين. ومع ذلك فإن لمواقف العلماء هذه دلالات أخرى لا تعدمها الأهمية وإن كانت دلالات فرعية:

١) الجهاد في الإسلام لم يكن دائماً يعني السيف والعنف، فقد كان كما قال مورابيا بحق معركة متعددة الأوجه دفعت التاريخ الإسلامي في مختلف فتراته[3]. والجهاد المسلح لم يكن سوى مظهر من مظاهر الجهاد المتعددة والمتنوعة (جهاد مسلح، جهاد سلمي، جهاد الكفّار، جهاد أهل البغي والخوارج، جهاد هجومي، جهاد دفاعي، جهاد نفسي، جهاد فرديّ، جهاد جماعي. . .)[4]. وقد كان المسلمون يجدون دائماً في القرآن والسنّة ما

(١) عبد اللّه العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص١٦.

(٢) نبيلة إبراهيم، **سيرة الأميرة ذات الهمّة**، ص٢٥٣.

(٣) A. Morabia, *La notion de Gihad*, op. cit., p. 571.

(٤) نشير في هذا الإطار إلى أن بعض شعراء الغزل جعلوا من حبّ النساء جهاداً، مستندين في ذلك إلى =

يدعم كل مظهر من مظاهر الجهاد. وإذ نحن نؤكد هذا الأمر فلكي نلفت نظر القارىء إلى ذلك الفصل الهزيل المخصّص للجهاد في **دائرة المعارف الإسلامية**.

٢) الجهاد في الإسلام لم يكن محكوماً بنظرية مسبقة بل إن جملة من العوامل التاريخية أثّرت في الجانب النظري، وأوّل هذه العوامل هو حركة الفتوحات وممارسات الدولة الأموية في مجالات الإدارة والقضاء والخراج والعلاقات الدولية، خاصة مع بيزنطة، كما أن سلوك بني أمية ومعاوية بالخصوص منذ أحداث الفتنة الكبرى وطريقة تعاملهم مع النص وسنّة الرسول وتقتيلهم لكثير من المعارضين (الشيعة والخوارج) وتحويلهم الخلافة إلى "ملك عضوض"، كل ذلك أثّر في مقولة الجهاد وأفضى تدريجاً إلى دخلنته.

= حديث نبوي مفاده أنه من أحب بصدق ومات مات شهيداً. انظر: الطّاهر لبيب، **سوسيولوجيا الغزل العربي**، ترجمة مصطفى المسناوي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨، ص٨٥ وما بعدها.

جرد تاريخيّ لأهمّ أحداث الجهاد في القرنين الرّابع والخامس للهجرة

اعتمدنا فيه على الكامل لابن الأثير (ك) والمنتظم لابن الجوزي (م)

٣٠١هـ * غزا الحسين بن حمدان الصّائفة[1] ففتح حصوناً كثيرة. (م) ٦/ ١٢١.

٣٠٢هـ * غزا بشر الخادم والي طرسوس بلاد الرّوم ففتح وغنم وسبى. (ك) ٨/ ٣٢.

* في صفر من هذه السّنة قرىء على المنابر كتاب بفتح بلاد الرّوم. وورد من بشر الخادم كتاب يذكر فيه ما فتح من حصون الرّوم وما غنم وسبى وأنّه أسر من البطارقة مائة وخمسين. (م) ٦/ ١٢٧.

٣٠٣هـ * أغارت الرّوم على الثّغور الجزريّة وقصدوا حصن منصور وسبوا من فيه، وكانت الجنود متشاغلة بأمر الحُسين بن حمدان الذي خرج عن طاعة المقتدر. وفي هذه السّنة أغار الرّوم على طرسوس. (ك) ٨/ ٣٦.

٣٠٤هـ * عَزل عليّ بن عيسى من الوزارة وتوليةُ ابن الفرات (ت٣١٢هـ). (ك) ٨/ ٣٧.

* سار مؤنس المظفّر إلى بلاد الرّوم للغزو وسار إلى ملطية، وكتب إلى أبي القاسم عليّ بن أحمد بن بسطام أن يغزو من طرَسوس في أهلها، ففعل وفتح مؤنس حصوناً كثيرة من الرّوم وعاد إلى بغداد فأكرمه الخليفة. (ك) ٨/ ٤٠.

٣٠٥هـ * قدوم رسول ملك الرّوم في الفِدا وقد استقبل استقبالاً عظيماً في بغداد. (ك) ٨/ ٤٠.

٣٠٦هـ * عَزل ابن الفرات ووزارة حامد بن العبّاس. (ك) ٨/ ٤١.

* غزا بِشر الأفشيني بلاد الرّوم: غزا شمالاً في بحر الرّوم فغنم وسبى وعاد.

* في هذه السّنة دخل جِنّيَ الصّفوانيّ بلاد الرّوم فنهب وخرّب وأحرق وفتح. فقرئت الكتب على المنابر في بغداد بذلك.

---

(١) مغازي الصّائفة هي المغازي التي تبدأ لعشرة أيّام تَخلو من تموز. أمّا الربيعية فهي لعشرة أيام تخلو من أيار. والشّواتي تقع في آخر شباط وهي غير مستحسنة ويجب أن تكون قصيرة: ماريوس كانار: أخبار الأمير سيف الدولة، ص٧٠.

٣١٠هـ * غزا محمد بن نصر الحاجب من الموصل بلاد الرّوم.

* دخل أهل طرسوس ثغر ملطيّة فظفروا. (ك) ٨/ ٥١.

٣١١هـ * عَزل حامد بن العبّاس عن الوزارة وولاية ابن الفرات. (ك) ٨/ ٥١.

٣١٢هـ * قُتل الوزير ابن الفرات وولده المحسن. (ك) ٨/ ٥٦ ـ ٥٧.

* ورد رسولُ مَلِك الرّوم بهدايا ومعه أبو عمرو بن عبد الباقي، فطلبا من المقتدر الهدنة وتقرير الفِدا فأجيبا إلى ذلك بعد غزاة الصائفة. (ك) ٨/ ٥٨.

٣١٣هـ * في يوم الثّلاثاء لاثنتي عشرة ليلة بقين من ربيع الآخر خرج مفلح الأسود لإيقاع الفدا ببلاد الرّوم فتمّ الفدا لخمس بقين من رجب. (م) ٦/ ١٩٦.

* في هذه السّنة سار جيش صقلّيّة مع أميرهم سالم بن راشد وأرسل إليهم المهدي (ت٣٢٢هـ) جيشاً من إفريقيّة ففتحوا وغنموا وعادوا... وساروا إلى أرض قَلَوريّة(*) وقصدوا مدينة طارنت(**) فحصروها وفتحوها بالسّيف في شهر رمضان ووصلوا إلى مدينة أذرنت فحصروها وخرّبوا منازلها. (ك) ٨/ ٥٩.

* كتب ملك الرّوم إلى أهل الثّغور يأمرهم بحمل الخراج إليه فإن فعلوا وإلاّ قصدهم... فسار إليهم وأخرب البلاد ودخل ملَطية سنة ٣١٤هـ.

٣١٤هـ * بعد دخول الرّوم في صفر إلى ملطية وصل أهلها إلى بغداد في جمادى الآخرة مستغيثين فلم يغاثوا وعادوا بغير فائدة. (ك) ٨/ ٦٢.

* في هذه السّنة قرئت الكتب على المنابر بموت الدّمستق(***).

* عزل الخصيبي عن الوزارة وتولية علي بن عيسى. (م) ٦/ ٢٠١.

٣١٥هـ * في هذه السّنة خرجت سريّة من طرسوس إلى بلاد الرّوم فوقع عليها العدوّ واقتتل الفريقان، وأُسر من المسلمين ٤٠٠ رجل. (ك) ٨/ ٦٥ ـ ٦٦.

* سار الدّمستق في جيش عظيم من الرّوم إلى مدينة دجيل فقاتله أهلها قتالاً شديداً وانتصروا عليه وأخرجوه من المدينة. (ك) ٨/ ٦٥ ـ ٦٦.

* ورد كتاب من عامل الثّغور بأنّ الرّوم دخلوا شميساط وأخذوا جميع ما فيها ونصبوا خيمة المَلك وضربوا في المسجد الجامع بها في أوقات صلواتهم النّاقوس. ثمّ قرئت الكتب على المنابر في يوم الجمعة لإحدى عشرة ليلة بقيت من ربيع الآخر أنّ المسلمين عقبوا على الرّوم فقتلوا منهم مقتلة عظيمة. وفي شعبان دخل إلى بغداد ثلاثة عشر (؟) أسيراً من الرّوم أخذوا من بيت المقدس.

* في هذه السّنة ظهر الدّيلم. (م) ٦/ ٢٠٥.

(*) منطقة كالبريا Calabria في أقصى الجنوب الغربي الإيطالي.

(**) مدينة تارنتو Taranto في الجنوب الإيطالي.

(***) تبيّن فيما بعد أنها كانت إشاعة كاذبة.

٣١٦هـ * وصل الدّمستق في جيش كثير من الرّوم إلى أرمينيّة فحصر مدينة خلاّط فصالحه أهلها ورحل عنهم بعد أن أخرج المنبر من الجامع وجعل مكانه صليباً. وفعل كذلك وخافه أهل أرْزَن وغيرهم ففارقوا بلادهم وانحدر أعيانهم إلى بغداد واستغاثوا إلى الخليفة فلم يغاثوا. وفي هذه السّنة وصل سبع مائة رجل من الرّوم والأرمن إلى ملطيّة ومعهم الفؤوس والمعاول وأظهروا أنّهم يكسبون بالعمل ثمّ ظهر أن مليحاً الأرمنيّ صاحب الدّروب وضعهم ليكونوا بها فإذا حصرها سلّموها إليه فعلم بهم أهل ملطيّة فقتلوهم. (ك) ٨/ ٧٤.

* عَزل علي بن عيسى عن الوزارة وتولية أبي علي بن مقلة. (ك) ٨/ ٦٧ ـ ٦٨.

٣١٧هـ * التقى مفلح السّاجي والدّمستق فانهزم الدّمستق ودخل مفلح وراءه إلى بلاد الرّوم. (ك) ٨/ ٨٠.

٣١٨هـ * عزل ابن مقلة ووزارة سليمان بن الحسن. (ك) ٨/ ٨١.

* فتنة بنَصِيبين بين أهل باب الرّوم والباب الشّرقيّ. (ك) ٨/ ٨٣.

٣١٩هـ * عزل سليمان بن الحسن ووزارة أبي القاسم الكَلْوذاني. (ك) ٨/ ٨٣ ـ ٨٤.

* عزل الكلوذاني ووزارة الحُسين بن القاسم. (ك) ٨/ ٨٥ ـ ٨٦.

* غزا ثمال والي طرسوس بلاد الرّوم فعبر نهرا ونُصر المسلمون (. . .) ودخل المسلمون عمّوريّة فأخذوا وأحرقوا وأوغلوا في بلاد الرّوم ينهبون حتّى بلغوا أنكوريّة (أنقره). (ك) ٨/ ٨٧.

* كاتب ابن الدّيرانيّ وغيره من الأرمن وهم بأطراف أرمينيّة الرّوم وحثّوهم على قصد بلاد الإسلام ووعدوهم النصرة فسارت الرّوم في خلق عظيم فخرّبوا بلاد خلاّط وما جاورها، وقتل من المسلمين خلق كثير فبلغ خبرهم مِفْكّاً غلام يوسف بن أبي السّاج وهو والي أذربيجان فسار في عسكر كبير وتبعه كثير من المتطوّعة إلى أرمينيّة وقصد بلد بن الدّيراني ومن وافقه لحربه وبالغ النّاس في كثرة القتلى من الأرمن حتّى قالوا مائة ألف. وسارت عساكر الرّوم إلى شِميساط فحصروها فاستصرخ أهلها بسعيد بن حمدان وكان المقتدر قد ولاّه الموصل وديار ربيعة وشَرَط عليه غزو الرّوم وأن يستنقذ ملطيّة منهم وكان أهلها قد ضعفوا فصالحوا الرّوم وسلّموا مفاتيح البلد إليهم (. . .) فتجهّز وسار إليهم مسرعاً وقد كاد الرّوم يقتحمونها فلمّا قاربهم هربوا منه وسار منها إلى ملطيّة وبها جمع من الرّوم ومن عسكر مليح الأرمنيّ ومعهم ابن نفيس صاحب المقتدر وكان قد تنصّر.

٣٢٠هـ * عزل الحسين بن القاسم عن الوزارة. (ك) ٨/ ٨٨ ـ ٨٩.

* قتل المقتدر وخلافة القاهر بالله. (ك) ٨/ ٨٤ ـ ٩١.

٣٢١هـ * بداية دولة بني بويه. (ك) ٨/ ٩٩ ـ ١٠٠.

٣٢٢هـ * خلع القاهر بالله وخلافة الرّاضي بالله. (ك) ٨/ ١٠٥ ـ ١٠٧.

* سار الدّمستق قَرْقَاش في خمسين ألفاً من الرّوم فنازل ملطيّة وحصرها مدّة طويلة فهلك أكثر أهلها بالجوع وخيّر أهلها بين الإسلام والنّصرانيّة فانحاز أكثر المسلمين إلى

النّصرانيّة طمعاً في أهليهم وأموالهم. ثمّ ملك الدّمستق شميساط وصارت أكثر البلاد في أيدي الرّوم. (ك) ٨/ ١١٢.

٣٢٣هـ * سيّر القائم العَلَوي (ت٣٣٤هـ) جيشاً من إفريقيّة في البحر إلى ناحية الفرنج ففتحوا مدينة جِنْوة ومرّوا بسردانية فأوقعوا بأهلها وأحرقوا مراكب كثيرة ومرّوا بقرقيسيا فأحرقوا مراكبها وعادوا سالمين. (ك) ٨/١١٨.

٣٢٤هـ * القبض على ابن مقلة ووزارة عبد الرحمن بن عيسى ثمّ قبض على عبد الرحمن ووزّرَ أبو جعفر الكرخيّ. (ك) ٨/ ١١٩ ـ ١٢٠.

* ثورة الجند ومطالبته بتغيير وزير الرّاضي بالله. (ك) ٨/ ١٢٣.

* المجاعة وغلاء الأسعار والطّاعون. (ك) ٨/ ١٢٠ ـ ١٢١.

٣٢٥هـ * في هذه السّنة خرجت الفرنج إلى بلاد الأندلس فنهبوا وقتلوا وسبوا وممّن قتل من المشهورين جحّاف بن يمن قاضي بَلَنسية. (ك) ٨/ ١٣٠.

٣٢٦هـ * ورد كتاب من ملك الرّوم إلى الرّاضي بالله يطلب فيه الهدنة فاستجاب له الرّاضي وكانت هدنة بسنة. (م) ٦/ ٢٩٣.

* فتنة ببغداد بين اليهود والمسلمين بسبب حالة زنى بين يهوديّ ومسلمة. (م) ٦/ ٢٩٣.

٣٢٩هـ * وفاة الرّاضي وخلافة المتّقي بالله. (ك) ٨/ ١٤١ ـ ١٤٢.

٣٣٠هـ * وصول الرّوم إلى ضواحي حلب. (ك) ٨/ ١٥٢.

٣٣١هـ * ورود الرّوم إلى أرزن وميّافارقين. وفي ذي القعدة خرج المتّقي إلى الشمّاسيّة لصيد السّباع. (م) ٦/ ٣٣٠.

* ورد كتاب من ملك الرّوم يلتمسون منديلاً كان لعيسى عليه السّلام مسح به وجهه فصارت صورة وجهه فيه. وذلك المنديل موجود في بيعة الرّها Edesse وأنّه إذا أُنفذ إليه المنديل أطلق من أسارى المسلمين عدداً كبيراً (. . .) فأمر المتّقي بإحضار الفقهاء والقضاة واستشارهم في الأمر فقال بعض من حضر هذا المنديل منذ زمان طويل في هذه البيْعة لم يلتمسه ملك من ملوك الرّوم وفي دفعه إلى هذا غضاضة على الإسلام، والمسلمون أحقّ بمنديل عيسى عليه السّلام. فقال علي بن عيسى: خلاص المسلمين من الأسر أحقّ فأمر المتّقي بتسليم المنديل وتخليص الأسارى. (ك) ٨/ ١٥٧.

٣٣٣هـ * خَلْع المتّقي وسَمْلُ عينيه وخلافة المستكفي. (ك) ٨/ ١٦٢ ـ ١٦٣.

* خروج أبي يزيد الخارجيّ (صاحب الحمار) واستيلاؤه على القيروان.

٣٣٤هـ * خَلع المستكفي وسمل عينيه وخلافة المطيع. (ك) ٨/١٧٦ ـ ١٧٧.

٣٣٥هـ * الفِدا بين المسلمين والرّوم على يد نصر الثملي أمير الثغور لسيف الدّولة الحمدانيّ وكان عدد الأسرى ٢٤٨٠ وفَضَلَ للرّوم على المسلمين ٢٣٠ لكثرة من معهم من الأسرى. (ك) ٨/ ١٨٤.

٣٣٧هـ * سار سيف الدّولة إلى بلاد الرّوم وانهزم. (ك) ٨/ ١٨٩ ـ ١٩٠.

٣٣٩هـ * دخل سيف الدّولة بلاد الرّوم وأوغل فيها وفتح حصوناً كثيرة فلمّا أراد الخروج من بلاد الرّوم أخذوا عليه المضايق فانهزم وهلك من كان معه. (م) ٦/ ٣٦٧.

٣٤٠هـ * فتح الحسن بن عليّ بن أبي الحسين الكلبي عامل صقلّية للمنصور العلويّ (ت٣٥١هـ) جراحة وأدرنت وقشانة وبطرقوقة. (ك) ٨/ ١٩٥.

٣٤١هـ * ملك الرّوم مدينة سَرُوج وسَبوا أهلها. (ك) ٨/ ١٩٧.

٣٤٢هـ * أسْرُ سيف الدّولة لِقسطنطين ابن الدّمستق. (م) ٦/ ٣٧٢.

٣٤٣هـ * معركة «الحدث» بين سيف الدّولة والرّوم: أسْر صهر الدّمستق وابن ابنته. (ك) ٨/ ٢٠١.

٣٤٥هـ * هجوم الرّوم على طَرَسوس. (ك) ٨/ ٢٠٥.

٣٤٧هـ * خروج الرّوم إلى آمد وميّافارقين. (م) ٦/ ٣٨٧.

٣٤٩هـ * غزا سيف الدّولة بلاد الرّوم وفتح عدّة حصون وبلغ إلى خَرشَنَة. (ك) ٨/ ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٣٥٠هـ * دخل نجا غلام سيف الدّولة بلاد الرّوم من ناحية ميّافارقين غازياً وخرج سالماً. (ك) ٨/ ٢١١.

٣٥١هـ * دخول الرّوم عينَ زَرْبَة: طلب المسلمون الأمان فأمّنهم ملك الرّوم ولكنّه قتل منهم الكثير وأمر بالنّخل فاقتلع ثمّ أخرجهم من المدينة فهاموا في الطرقات. وهدم الجامع وسور البلد. وأقام واحداً وعشرين يوماً وفتح أربعة وخمسين حِصناً مجاوراً لعين زرْبَة بعضها بالسّيف وبعضها بالأمان. ثمّ إنّ سيف الدّولة أعاد بناء عين زربة. وفي شوّال من هذه السّنة ورد خبر أسر أبي فراس الحمداني. (ك) ٨/ ٢١٢.

* سيّرَ سيف الدّولة حاجبه في جيش مع أهل طرسوس إلى بلاد الرّوم فغنموا وقتلوا وسبوا وعادوا فقصد الرّومُ حصن سِيسيَّة وملكوه. (ك) ٨/ ٢١٤ ـ ٢١٥.

* دخول الرّوم بغتة إلى حلب وانهزام سيف الدّولة. وقد دار قتال بين الرّوم والعامّة فاستغلّ رجال الشّرطة ذلك للنّهب. (م) ٧/ ٨.

* في هذه السّنة كتب العامّة على مساجد بغداد بِلعن مُعاوية وعُثمان. (م) ٧/ ٧.

* سار جيش من الرّوم في البحر إلى جزيرة إقريطش (كريت) فأرسل أهلها إلى المعزّ لدين الله العَلَويّ صاحب إفريقيّة يستنجدونه فأرسل إليهم نجدة فقاتلوا الرّوم فانتصر المسلمون وأُسر من كان بالجزيرة من الرّوم. (ك) ٨/ ٢١٥.

٣٥٢هـ * دخل أهل طرسوس بلاد الرّوم غازين ودخلها أيضاً نجا غلام سيف الدّولة بن حمدان من درب آخر ولم يكن سيف الدّولة معهم لمرضه. فأوغل أهل طرسوس حتّى وصلوا إلى قُونيَة. (ك) ٨/ ٢١٥ ـ ٢١٦.

* ثار الرّوم على مَلِكهم فقتلوه وملّكوا غيره (ابن شمشقيق) (. . .). ٨/ ٢١٦.

٣٥٣هـ * الرّوم ينزلون المصّيصة بجيش ضخم وفيه الدّمستق فدافعه أهلها فأحرقها. (ك) ٨/ ٢١٧.

* مَلَك سيف الدّولة بعض أرمينيّة. (ك) ٨/ ٢١٧.

* الحرب بين المسلمين والرّوم بصقلّية وانتصر المسلمون بعد معارك عنيفة. (ك) ٨/ ٢١٩ ـ ٢٢٠.

٣٥٤هـ * استيلاء الرّوم على المصّيصة وطَرسوس وقد جعل ملك الرّوم المسجد الجامع بطرسوس اصطبلاً لِدَوابّه وأحرق المنبر ثمّ أمر بعمارة ما خرّب فتراجع أهل الثّغرين وتنصّر بعضهم. (ك) ٨/ ٢٢٠ ـ ٢٢١.

٣٥٥هـ * حصار الرّوم لمدينة آمد ولم يمكنهم فتحها. ثمّ نزلوا أنطاكية فأقاموا عليها مدّة طويلة يقاتلون أهلها فلم يمكنهم فتحها، فخرّبوا بلدها ونهبوه وعادوا إلى طرسوس. (ك) ٨/ ٢٢٦.

* الفِدا بين سيف الدّولة والرّوم: إطلاق سراح أبي فراس الحمداني. (ك) ٨/ ٢٢٦.

* عشرة آلاف من الأتراك يسيرون لغزو الرّوم فشتّتهم ركن الدّولة البويهي. (ك) ٨/ ٢٢٤.

٣٥٧هـ * هجوم الرّوم على سواد أنطاكية. (م) ٧/ ٤٣.

٣٥٨هـ * دخل ملك الرّوم الشّام ولم يمنعه أحد فسار إلى طرابلس وأحرق بلدها وحصر قلعة عرقة فملكها ونهبها وسبى من فيها. وكان صاحب طرابلس قد أخرجه أهلها لشدّة ظلمه وقصد ملكُ الرّوم حمص وكان أهلها قد انتقلوا عنها وأقام في الشّام شهرين. (ك) ٨/ ٢٣٥.

٣٥٩هـ * دخل الرّوم أنطاكية وأخرجوا منها أهلها. (ك) ٨/ ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

٣٦١هـ * أغار ملك الرّوم على الرُّهَا وسار في ديار الجزيرة حتّى بلغ نَصيبين (...) فسار جماعة من أهل تلك البلاد إلى بغداد مستنفرين (...) وذكروا ما فعله الرّوم من النّهب والقتل والأسر والسّبي فاستعظمه النّاس (...) واجتمع معهم أهل بغداد وقصدوا دار الخليفة المطيع وأرادوا الهجوم عليه فمُنعوا من ذلك... وكان بختيار حينئذ يتصيد فخرجوا إليه فوعدهم بالتّجهيز للغزاة. (ك) ٨/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

٣٦٢هـ * وقْعَة بين هِبة اللّه بن ناصر الدّولة بن حمدان والدّمستق وأسر الدّمستق. (ك) ٨/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

٣٦٣هـ * المطيع يخلع نفسه ويتولّى الخلافة الطّائعُ باللّه. (ك) ٨/ ٢٥٢.

٣٦٤هـ * أوقع العيّارون حريقاً بالخشّابين وزاد أمرهم حتّى ركبوا الدّواب وتلقّبوا بالقوّاد وغلبوا على الأمر وأخذوا الخفائر عن الأسواق والدّروب وكان في جملة العيّارين قائد يُعرف بأسود الزّبد. (م) ٧/ ٧٤ ـ ٧٥.

٣٦٦هـ * غزا سَبُكتكين الهند فافتتح قِلاعاً حصينة على شواهق الجبال. (ك) ٨/ ٢٦٥.

٣٦٧هـ * استيلاء عضد الدّولة البويهيّ على مُلك بني حمدان. (ك) ٨/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

٣٦٩هـ * وصول ورد الرّوميّ إلى ديار بكر: بعد موت الدّمستق طمع في المُلك وهو من أكابر الجيش وراسل أبا تغلب بن حمدان وصاهره واستجاش بالمسلمين من الثّغور فاجتمعوا عليه وقصد الرّومَ ثمّ انهزم ورُدَّ إلى بلاد الإسلام. (ك) ٨/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

٣٧١هـ * الأمير أبو القاسم أمير صقلّية يهاجم قلعة مالطة بعد أن ملكها الفرنج، ثمّ قُتل. (ك) ٩/ ٥ ـ ٦.

٣٨١هـ * القبض على الطّائع باللّه وخلافة القادر باللّه. (ك) ٩/ ٣٢ ـ ٣٤.

٣٨٢هـ * شَغَبُ الدّيلم والأتراك. (ك) ٩/ ٣٩.

٣٨٥هـ * سيّر المنصور بن أبي عامر أمير الأندلس عسكراً إلى بلاد الفِرنج للغزو؛ فأوغلوا في ديارهم وأسروا «غَرْسيه» وهو ملك للفرنج. (ك) ٩/ ٤٧.

٣٨٦هـ * وفاة العزيز بالله الفاطميّ وولاية ابنه الحاكم. (ك) ٩/ ٤٨ ـ ٥١.

٣٨٩هـ * انقراض دولة السّامانيّة ومُلك التُّرك ما وراء النّهر. (ك) ٩/ ٦٢.

٣٩٢هـ * لمّا فرغ يمين الدّولة محمود ابن سبكتكين من قتال خلف بن أحمد أحبّ أن يغزو الهند غزوة تكون كفّارة لما كان منه من قتال المسلمين. (ك) ٩/ ٧٠ ـ ٧١.

* ثار العوّام بالنّصارى فنهبوا البيعة بقطيعة الدّقيق وأحرقوها. (م) ٧/ ٢١٩.

* نُفي ابن المعلّم فقيه الشّيعة عن البلد فقامت هيبته. (م) ٧/ ٢٢٠.

٣٩٥هـ * غزا يمين الدّولة بلاد الهند. (ك) ٩/ ٧٧.

٣٩٦هـ * غزا يمين الدّولة المُلتَانْ وفتحها. ثمّ سار عنها إلى قلعة كَواكير وكان بها ستّ مائة صنم فافتتحها وأحرق الأصنام. (ك) ٩/ ٧٧ ـ ٧٨.

٣٩٧هـ * غَزْوُ يمين الدّولة بلاد الهند. (ك) ٩/ ٨٠.

٣٩٨هـ * فتح يمين الدّولة قلعة «بَهيم ثغر» وهي على جبل عال وكان الهنود قد جعلوها خزانة لصنمهم الأعظم.

* الحاكم الفاطميّ صاحب مصر يهدم بيعة قُمامة المجاورة لبيت المقدس، وهي بيعة عظيمة القدر عند النّصارى وقد تمّ تهديمها بحضور القضاة والشّهود ووجوه البلد (. . .) ثمّ أمر بنقض جميع البِيَع والكنائس وبني مساجد مكانها (. . .) وأمر بالنّداء بمصر في أهل الذّمّة من أراد الدّخول في الإسلام دخل ومن أراد الانتقال إلى الرّوم كان آمناً إلى أن يخرج، أو المقام على أن يلبس الغِيار ويلزم ما شرط عليه في ذلك وشرَط على النّصارى تعليق الصُّلبان ظاهرةً على صدورهم وعلى اليهود تمثال رأس العجل والامتناع عن ركوب الخيل (. . .) ثمّ إنّه قُبيل موته أذن بإعادة بناء البيع والكنائس وأذن لمن أسلم منهم أن يعود إلى دينه. (ك) ٩/ ٨٥ ـ ٨٦.

٣٩٩هـ * بداية حال صالح بن مرداس. (ك) ٩/ ٨٧.

٤٠٠هـ * غزا يمين الدّولة الهند فاخترقها واستباحها ونكس أصنامها فلمّا رأى ملك الهند أنّه لا قوّة له به راسله في الصّلح والهدنة على مال يؤدّيه وخمسين فيلاً فقبل وعاد إلى غزنة. (ك) ٩/ ٨٨.

٤٠١هـ * غزا يمين الدّولة بلاد الغور وهي تجاوز غزنة. . . وسار إلى عظيم الغور المعروف بابن سُوري وانتهى إلى مدينته التي تدعى «أهنكران» فأسره وجعل عندهم (الغور) من يعلّمهم شرائع الإسلام. (ك) ٩/ ٩١ ـ ٩٢.

٤٠٣هـ * فتنة بين المسلمين والنّصارى أثناء تشييع جنازة زوجة أبي نصر بن إسرائيل النّصراني. (م) ٧/ ٢٦٢.

٤٠٤هـ * فتح يمين الدّولة «تاردين» ببلاد الهند. (ك) ٩/ ١٠١.

٤٠٥هـ * غزا يمين الدّولة «تانيشر» ببلاد الهند. (ك) ٩/ ١٠٢.

٤٠٦هـ * غزا محمود بن سبكتكين «على عادته» بلاد الهند. (ك) ٩/ ١٠٧.

* فتنة بين السّنة والشيعة. (ك) ٩/ ١٠٨.

٤٠٧هـ * غزا يمين الدّولة بلاد الهند وقد أتاه من المتطوّعة نحو عشرين ألفاً. (ك) ٩/ ١٠٩ ـ ١١٠.

* ابتداء الدّولة العلويّة بالأندلس. ٩/ ١١١ ـ ١١٢.

٤٠٩هـ * غزا يمين الدّولة الهند وبلاد الأفغان. (ك) ٩/ ١٢٨ ـ ١٢٩.

٤١٤هـ * أوغل يمين الدّولة في بلاد الهند. (ك) ٩/ ١٣٨.

٤١٦هـ * فتح يمين الدّولة في بلاد الهند عدّة حصون ومدن وأخذ الصّنم المعروف «بسومنات» وكان أعظم أصنام الهند وهم يحجّون إليه كلّ ليلة. (ك) ٩/ ١٤٢ ـ ١٤٣.

* في هذه السّنة ملك الرّوم ما كان للمسلمين في قَلَوريّة (كالبريا) فبلغ ذلك المعزّ فجهّز أسطولاً كبيراً فلمّا قرب جزيرة قوْصَرَة خرج عليهم ريح فغرق أكثرهم. (ك) ٩/ ١٤٥.

* اشتداد أمر العيّارين. (ك) ٩/ ١٤٥.

٤٢٠هـ * ملك يمين الدّولة الرّي وبلد الجبل. (ك) ٩/ ١٥٤ ـ ١٥٥.

* دخول الغُزّ ديار بكر ومُلْكهم مدينة الموصل. (ك) ٩/ ١٦١.

٤٢١هـ * غزا أحمد بن ينالتكين نائب محمود بن سبكتكين ببلاد الهند مدينة للهند هي من أعظم مدنهم يقال لها «نرسي» وبلغ من كثرة ما نهبه المسلمون أنّهم اقتسموا الذّهب والفضّة كَيلاً. ولم يصل إلى هذه المدينة عسكر للمسلمين قبله ولا بعده. (ك) ٩/ ١٦٥.

* وفاة يمين الدّولة محمود بن سبكتكين وكان قد ولد سنة ٣٦٠هـ وملك بعده الأمر ابنه مسعود. (ك) ٩/ ١٦٦.

* خرج ملك الرّوم من القسطنطينية في ثلاثمائة ألف مقاتل إلى الشّام (. . .) ثمّ حصلت خلافات داخل جيشه فرجع. (ك) ٩/ ١٦٩.

٤٢٢هـ * ملك الرّوم مدينة الرُّها. (ك) ٩/ ١٧٢.

* ملك الرّوم قلعة أفامية بالشّام بإعانة حسّان بن المفرّج الطّائي الّذي تنصّر بعد أن هرب من وزير الظّاهر ملك مصر. (ك) ٩/ ١٧٥.

* جمع نائب نصر الدّولة بن مروان بالجزيرة جمعاً ينيف على عشرة آلاف رجل وغزا من يقاربه من الأرمن.

* اشتدّ أمر العيّارين. وفتنة بين السّنة والشّيعة وكان سبب ذلك عزم الخَزلَجيّ الصّوفي الشّيعي على الغزو. (م) ٨/ ٥٥.

* وفاة القادر بالله وخلفه القائم بأمر الله. (ك) ٩/ ١٧٣ ـ ١٧٤.

٤٢٤هـ * الجند يشغبون ويطالبون بأرزاقهم. (ك) ٩/ ١٧٩ ـ ١٨٠.

٤٢٥هـ * فتح السّلطان مسعود بن محمود بن سبكتكين قلعة «سرسي» وما جاورها من بلاد الهند. (ك) ٩/ ١٨٠.
* ملك الرّوم قلعة «بركوي». (ك) ٩/ ١٨٢.

٤٢٦هـ * في شعبان وصل كتاب من الأمير مسعود بن محمود بن سبكتكين بفتح عظيم فتحه ببلاد الهند. (م) ٨/ ٨٣.
* اشتدّ أمر العيّارين وكاشفوا بالإفطار في رمضان وشُرب الخمر. (م) ٨/ ٨٣.
* انحلال أمر الخلافة والسّلطنة ببغداد: لا أحد يردُّ الجند والعيّارين والأعراب وقطّاع الطرق. (ك) ٩/ ١٨٣ ـ ١٨٤.

٤٢٩هـ * جمع جلال الدّولة الأشراف والقضاة والشّهود والفقهاء والوجوه واستدعى جاثليق النّصارى ورأس جالوت اليهود: الموضوع: إلزامهم بتغيير لباسهم المشابه للباس المسلمين عملاً بما قد فرض على أهل الذّمّة من لباس. (م) ٨/ ٩٦ ـ ٩٧.

٤٣١هـ * فتح الملك مسعود بن محمود بن سبكتكين قلعة بخراسان كانت بيد الغزّ. (ك) ٩/ ١٩٤.
* شكوى الأتراك من تأخّر أرزاقهم. (ك) ٩/ ١٩٦.

٤٣٢هـ * الحرب بين عسكر مصر والرّوم انتهت بظفر المسلمين. (ك) ٩/ ٢٠٥.

٤٣٣هـ * وصل إلى بغداد جماعة من البلغار يُريدون الحجّ فأُقيم لهم من الدّيوان الإقامات الوافرة. (ك) ٩/ ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٤٣٤هـ * استولى طُغرلبك على نيسابور والرّي وكرمان. (ك) ٩/ ٢١٠ ـ ٢١٣.

٤٣٥هـ * في هذه السّنة أخرج ملك الرّوم الغرباء من المسلمين والنّصارى وسائر الأنواع من القسطنطينيّة بسبب إثارتهم للإشاعات. (ك) ٩/ ٢١٤ ـ ٢١٥.
* في صفر من هذه السّنة أسلم كثير من كفّار التّرك. (ك) ٩/ ٢١٦ ـ ٢١٧.
* تقاتل الرّوم والرّوس. (ك) ٩/ ٢١٧.

٤٣٩هـ * ظهر الأصفر التّغلبيّ برأس عَين وادّعى أنّه من المذكورين في الكُتب (. . .) وجمع جمعاً وغزا نواحي الرّوم. . . وعاود الغزو في عدد أكثر من العدد الأوّل وأوغل وغنم أضعاف ما غنمه أوّلاً. . . وتسامع النّاس فقصدوه وكثر جمعه واشتدّت وطأته على الرّوم فأرسل مَلكهم إلى نصر الدّولة بن مروان يقول له إنّك عالِم بما بيننا من المُوادعة، واتّفق في ذلك الوقت أن وصل رسول من الأصفر إلى نصر الدّولة ينكر عليه ترك الغزو والميل إلى الدّعة فساءه ذلك واستدعى قوماً من بني نُمير وقال لهم إنّ هذا الرّجل قد أثار الرّوم علينا ولا قدرة لنا عليهم. . . فاعتقله وتلافَى أمر الرّوم. (ك) ٩/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

٤٤٠هـ * أتى كثير من الغزّ من ما وراء النهر إلى إبراهيم بن يوسف المعروف بينال (أخو طغرلبك) صاحب الرّي والجبل فقال لهم نضيق عن مقامكم عندنا والوجه أن نمضي معاً لغزو الروم ونجاهد فساروا وحصل لهم من السّبي الشيء الكثير. (ك) ٩/ ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

٤٤٦هـ * استيلاء طغرلبك على أذربيجان. (ك) ٩/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

٤٤٧هـ * دخول السّلاجقة إلى بغداد والخطبة لِطغرلبك. (ك) ٩/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
* الفتنة بين الفقهاء الشّافعية والحنابلة ببغداد. (ك) ٩/ ٢٥٦.
٤٤٨هـ * بداية دولة الملثّمين (المرابطين) وولاية يوسف بن تاشفين. (ك) ٩/ ٢٥٨ ـ ٢٦٠.
٤٥٦هـ * فتح آلب أرسلان مدينة «آني» وغيرها من بلاد النّصرانية. (ك) ١٠/ ١٥ ـ ١٦.
٤٦١هـ * زادت الرّغبات في الوزارة فطلبها من لا يصلح لها. (م) ٨/ ٢٥٢.
* وَرَدَ من بلاد الرّوم أنّ الأمير الأفشين التّركي ومن معه من الغُزاة خرّبوا بلاداً كثيرة من بلاد الرّوم وبلغوا عمُورية وذلك بمساعدة أحد بطارقة ملك الرّوم. (م) ٨/ ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
٤٦٢هـ * توجّه ملك الرّوم من القسطنطينية إلى الشّام في ثلاثمائة ألف ونزل على منبج ستّة عشر يوماً وسار إليه المسلمون فانهزموا. . . ثمّ انقطعت عنه المِيرَة فهلك من معه جوعاً فعاد إلى القسطنطينية. (ك) ١٠/ ٢٤.
٤٦٣هـ * معركة «مَلاَزجرد» الشّهيرة بين السّلطان السّلجوقي ملكشاه والرّوم وانتهت بانتصار المسلمين وأسر ملك الرّوم وهو أمر يحدث لأوّل مرّة في تاريخ الحروب الإسلامية البيزنطيّة. (ك) ١٠/ ٢٦ ـ ٢٨.
٤٦٧هـ * وفاة القائم بأمر اللّه وولاية المقتدي. (ك) ١٠/ ٣٩ ـ ٤٠.
٤٦٨هـ * ملك نصر بن محمود بن مرداس مدينة منبج وأخذها من الرّوم. (ك) ١٠/ ٤١.
٤٦٩هـ * الفتنة بين الحنابلة والأشعريّة. (م) ٨/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦.
* في ذي الحجّة ورد الخبر بأنّ سابور بن محمود صاحب حلب أنفذ إلى أنطاكية من حاصرها فبلغ الخُبزُ فيها رَطلين بدينار. (م) ٨/ ٣٠٧.
* في ذي القعدة أزيلت المواخير ودور الفسق ببغداد ونقضت وهرب الفواسق. (م) ٨/ ٣٠٧.
٤٧٢هـ * غزا الملك إبراهيم بن مسعود بن محمود بن سبكتكين بلاد الهند. (ك) ١٠/ ٤٦.
٤٧٣هـ * جُمع الوعّاظ في الدّيوان وأُذن لهم بمعاودة الجلوس وقد كانوا مُنعوا من ذلك منذ فتنة ابن القشيري (سنة ٤٦٤هـ) وتقدّم إليهم أن لا يَخلطوا وعظهم بذكر شيء من الأُصول والمذاهب. (م) ٨/ ٣٢٦.
٤٧٧هـ * سُليمان بن قُتلَمش (زعيم السّلاجقة الرّوم) يفتح أنطاكية. (ك) ١٠/ ٥٦.
٤٧٨هـ * استيلاء الفرنج على مدينة طُليطلة. (ك) ١٠/ ٥٧ ـ ٥٨.
٤٧٩هـ * واقعة الزّلاّقة بالأندلس وهزيمة الفرنج. (ك) ١٠/ ٦٢ ـ ٦٤.
٤٨١هـ * فتح الرّوم مدينة زُويلة من إفريقية (قرب المَهديّة). (ك) ١٠/ ٦٨.
٤٨٢هـ * فتح سمرقند الفتح الثاني. (ك) ١٠/ ٧١.
* فتح عسكر مصر عَكّا وغيرها من بلاد الشّام. (ك) ١٠/ ٧٢.
٤٨٤هـ * خرج توقيع الخليفة بإلزام أهل الذّمّة بلُبس الغِيار والزّنّار والدّرهم الرّصاص مُعلّق في أعناقهم مكتوب عليه ذِمّي، وأن تلبس النّساء مثل هذا الدّرهم في حُلوقهنّ عند دخول

الحمّام ليُعرفن وأن يلبس الخفاف فرداً أسود وفرداً أحمر وجلجلاً في أرجلهنّ. (م) ٩/ ٥٥.
* استيلاء يوسف بن تاشفين على الأندلس. (ك) ١٠/ ٧٦ ـ ٧٩.
* ملك الفرنج جزيرة صقلّية والسّبب كثرة الفتن والصّراع على السّلطة. (ك) ١٠/ ٧٩ ـ ٨٢.
٤٨٥هـ * معركة «جيّان» بالأندلس بين المسلمين والفرنج وهي من أشهر المعارك بعد الزّلاقة. (ك) ١٠/ ٨٣.
٤٨٧هـ * وفاة المقتدي وخلافة ابنه المستظهر بالله. (ك) ٩٤ ـ ٩٥.
٤٨٨هـ * خروج الغزالي إلى بيت المقدس تاركاً التدريس في النظامية. (ك) ١٠/ ١٠٤.
٤٩٠هـ * بداية دولة محمد بن خَوارِزمشاه. (ك) ١٠/ ١١٠ ـ ١١١.
٤٩١هـ * كَثُر الاستنفار على الإفرنج وتواترت الشّكايات من كلّ مكان ووردت كتب السّلطان السّلجوقي إلى جميع الأمراء يأمرهم بالخروج مع الوزير ابن جَهير لحربهم ثمّ انفسخت هذه العزيمة ووردت الأخبار بأنّ الإفرنج ملكوا أنطاكية ثمّ دخلوا معرّة النّعمان. (م) ٩/ ١٠٥.
* هزيمة المسلمين أمام الفرنج بالشّام. (م) ١٠/ ١١٢ ـ ١١٥.
* أرسل الخليفة رسولاً إلى السلطان بركِيارِق مستنفراً على الفرنج ومبالغاً في تعظيم الأمر. (ك) ١٠/ ١١٢.
٤٩٢هـ * مَلك الفرنج بيت المقدس وَوَردَ المستنفرون من الشّام إلى بغداد صحبة القاضي أبي سعد الهروي. (ك) ١٠/ ١١٧ ـ ١١٨.
* في هذه السّنة في رمضان كانت وقعة بين العساكر المصريّة والفرنج فانهزم المصريون. (ك) ١٠/ ١١٨ ـ ١١٩.
٤٩٣هـ * انتصار ابن الدَّانَشْمَنْد صاحب ملطية وسيواس على الإفرنج. (ك) ١٠/ ١٢٤.
٤٩٤هـ * استولى الباطنيّة على قلاع كثيرة ببلاد العجم. (ك) ١٠/ ١٣١ ـ ١٣٢.
* حصار الفرنج لعكّا ومُلكهم مدينة سَرُوج والرُّهَا وحيفا وأرسوف وقَيسارية. (ك) ١٠/ ١٣٥.
٤٩٥هـ * صَنْجيل Saint Jile الفرنجي يحاصر طرابلس ثمّ يهادن أهلها على مال وخيل. ثمّ استولى على مدينة أنطرسُوس. (ك) ١٠/ ١٤٣.
٤٩٦هـ * أنفذ الأفضل أمير الجيوش بمصر مملوكاً لأبيه لقبُه سعد الدّولة إلى الشّام لحرب الفرنج فانهزم فأرسل الأفضل بعده ابنه شرف المعالي فهزم الفرنج وسار ونزل على قصر بالرّملة ثمّ اختلف مع جيشه. . . وعاد إلى أبيه وخرجت هذه السّنة وبِيَدِ الإفرنج بيت المقدس وفلسطين (عدا عسقلان) ويافا وأرسوف وقيسارية وحيفا وطبرية واللاذقية وأنطاكية وبيدهم من الجزيرة الرُّها وسروج. (ك) ١٠/ ١٥٢.
٤٩٨هـ * في شعبان كانت وقعة بين طَنْكَري الفرنجي صاحب أنطاكية والملك رضوان صاحب حلب انهزم فيها رضوان. (ك) ١٠/ ١٦٤.
* أُزيل الغيار عن أهل الذّمّة الذي كانوا ألزموه سنة ٤٨٤هـ. (م) ٩/ ١٤٣.

٤٩٩هـ * ملك الفرنج حصن أفامية. (ك) ١٠/ ١٧٠ ـ ١٧١.

* في هذه السّنة ورد بغداد إنسان من الملثّمين ومعه فقيه وكان هذا الملثّم قد حضر مع ابن الأفضل أمير الجيوش المصرية وقعته مع الفرنج وأبلى بلاء حسناً. (ك) ١٠/ ١٧٣.

٥٠٠هـ * الحرب بين ملك القسطنطينيّة والفرنج. (ك) ١٠/ ١٧٨.

* * *

استنتاجات عامّة

١ ـ إنّ المواجهة العسكرية بين المسلمين «والكفّار» قد تمّت على أربع واجهات: الشّام ـ الهند ـ صقلّية ـ الأندلس:

- انطلاقاً من بداية القرن الرّابع الهجريّ عرفت منطقة الشّام تدافعاً للمواقع بين المسلمين والرّوم. وبداية من منتصف هذا القرن نسجّل تراجع «الجيش الإسلامي» أمام الهجمات الرومية المتكرّرة: لقد انتهى «حماة الإسلام» فسيف الدّولة توفّي وجهازه الدّعائيّ المكوّن أساساً من المتنبّي وابن نُباتة قد تفرّق.
- بداية من سنة ٣٩٢هـ إلى حدود سنة ٤٢٦هـ فتحت جبهة جديدة مع «الكفّار» إذ تولّى يمين الدّولة محمود بن سبكتكين وابنه مسعود فتح مناطق كثيرة في بلاد الهند: هذه الفتوحات اعتبرها أصحابها تدعيماً للخلافة العبّاسية السّنية في مواجهتها للتّشيع.
- بداية من سنة ٤٦٣هـ (تاريخ معركة ملازجرد الشّهيرة) إلى حدود سنة ٤٩٠هـ استرجع المسلمون المبادرة على جبهة الشّام: لقد ارتبطت هذه «الاستفاقة العسكرية» بدخول السلاجقة إلى بغداد سنة ٤٤٧هـ ووعدهم الخليفة العبّاسيّ بتحرير بلاد الشّام.
- بداية من سنة ٤٩٠هـ ستنقلب الأمور من جديد لصالح الرّوم ثمّ الفرنج، إنّها بداية الحروب الصليبية.

٢ ـ هذا التردي العسكري لا يمكن فصله عن الأوضاع الداخلية التي كانت تعيشها الخلافة العباسية. وهذه الأوضاع يمكننا النظر إليها من زوايا عديدة:

- لقد تميّزت الخلافة العباسية بالضعف إذ أصبحت رهينة الجيش المكون من الأتراك والدّيلم ومن مظاهر هذا الضّعف خلع الخلفاء بالقوّة وسمل عيونهم و«التهافت» على منصب الوزارة.
- لقد عرفت الفترة المذكورة (ق٤ + ٥هـ) صراعات مذهبية نتجت عنها صدامات كثيرة وهذه الصّراعات كانت بين السّنة والشّيعة وداخل المذهب السّني نفسه (بين الشافعية والحنابلة بالخصوص).
- عندما تضعف السلطة المركزية وتتدهور الأوضاع السياسية، تتدهور تبعاً لذلك أوضاع العامّة

فتلجأ إلى حلّ مشاكلها بنفسها، وقد ظهرت معاناة العامّة خاصّة في سنوات المجاعة والأوبئة ٣٢٣هـ ـ ٣٣٠هـ ـ ٣٣٢هـ. . .). العامّة تزعّمها العيّارون في المطالبة بحقوقها (انظر سنوات ٣٦٤هـ ـ ٣٨٠هـ ـ ٣٨٤هـ ـ ٣٤٢هـ ـ ٤١٦هـ. . .).

٣ ـ إنّ مواقف العلماء المسلمين من الجهاد تتحدّد انطلاقاً من تفاعل هؤلاء العلماء مع الواقع بمختلف تجلّياته (عسكرياً ـ سياسياً ـ مذهبياً ـ اجتماعياً).

جرد تاريخيّ لأهمّ الصّراعات المذهبيّة طيلة القرنين الرّابع والخامس للهجرة

اعتمدنا فيه على الكامل لابن الأثير (ك)
والمنتظم لابن الجوزي (م) والبداية والنهاية لابن كثير (ب)

٣٠٩هـ * في ذي القعدة من هذه السنة أحضر أبو جعفر محمد بن جرير الطّبري إلى دار الوزير علي بن عيسى لمناظرة الحنابلة في أشياء نقموها عليه فلم يحضروا. (ب) ١١/ ١٣٢.

٣١٠هـ * مات الطّبري ودفن في داره لأنّ بعض عوام الحنابلة منعوا دفنه نهاراً ونسبوه إلى الرّفض. (ب) ١١/ ١٣٦.

٣١٧هـ * وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وغيرهم من العامّة والسّبب اختلاف في تأويل آية قرآنية. (ك) ٨/ ٧٩.

٣٢١هـ * أشاعت العامّة أنّ الحاجب علي بن بليق يريد أن يلعن معاوية على المنابر فلمّا بلغ الحاجب ذلك بعث إلى رئيس الحنابلة أبي محمد البربهاري الواعظ ليقابله على ذلك، فهرب واختفى، فأمر بجماعة من أصحابه فنفوا إلى البصرة. (ب) ١١/ ١٧٢.

* وفي نفس هذه السّنة أمر القاهر بالله بتحريم الخمر والغناء وسائر الأنبذة وذلك تحت ضغط الحنابلة، وأمام ضغط الحنابلة المتواصل «ركب بدر الخرشني صاحب الشّرطة ونادى في جانبي بغداد بأن لا يجتمع اثنان من الحنابلة ولا يناظرون في مذهبهم (. . .) فلم يفد ذلك فيهم وزاد شرّهم». (ك) ٨/ ١١٦ ـ ١١٧.

٣٢٣هـ * قويت شوكة الحنابلة وإن وجدوا نبيذاً أراقوه وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء واعترضوا في مشي الرّجال مع النّساء. (ك) ٨/ ١١٧.

٣٦٢هـ * بعد دخول الرّوم إلى نصيبين اجتمع الفقيه أبو بكر الرّازي الحنفي وأبو الحسن علي بن عيسى الرّمّاني وابن الدّقاق الحنبلي بعزّ الدّولة بختيار بن بويه وحرّضوه على غزو الرّوم. (ب) ١١/ ٢٧٣.

٣٦٣هـ * حصلت فتنة بين السّنة والشّيعة وذلك أن جماعة من أهل السّنة (عوام الحنابلة) أركبوا امرأة جَمَلاً وسمّوها عائشة وتسمّى بعضهم بطلحة وبعضهم بالزّبير وقالوا نقاتل أصحاب عليّ. (ب) ١١/ ٢٧٥.

٤٤٣هـ * «همّ الرّوافض بقبر الإمام أحمد فمنعهم النّقيب وخاف من غائلة ذلك». (ب) ١٢/ ٦٢.

٤٤٥هـ * لعن السلاجقة الأشعري بنيسابور وذلك لكسب ودّ الحنابلة قبل الدخول إلى بغداد. (م) ٨/ ١٥٧ ـ ١٥٨.

٤٤٧هـ * فتنة بين الفقهاء الشافعية والحنابلة بسبب الجهر بالبسملة والترجيع في الأذان: «فقويَ جانب الحنابلة قوّة عظيمة بحيث إنه كان ليس لأحد من الأشاعرة أن يشهد الجمعة ولا الجماعات». (ب) ١٢/ ٦٦ و(م) ٨/ ١٦٣.

٤٤٩هـ * مجاعة ووباء: «وتاب الناس وتصدّقوا بأكثر أموالهم (. . .) وأراق الناس الخمور وكسروا آلات اللهو ولزموا المساجد للعبادة وقراءة القرآن». (ب) ١٢/ ٧١.

٤٥٤هـ * عُطّلت المواخير وغلّقت ونودي بإزالتها. (م) ٨/ ٢٢٥.

٤٦٤هـ * «لقي أبو سعد بن أبي عمامة الحنبلي مغنيّة قد خرجت من عند تركي (. . .) فقبض على عودها وقطّع أوتاره (. . .) فبعث إليه من كبس داره (. . .) واجتمع الحنابلة في جامع القصر من الغد مستغيثين وأدخلوا عليهم أبا إسحاق الشّيرازي وأصحابه وطلبوا قلع المواخير وتتبّع المفسدات ومن يبيع النّبيذ وضرب دارهم». وحصلوا على وعد بذلك من الخليفة. (م) ٨/ ٢٧٢.

٤٦٥هـ * توبة ابن عقيل الحنبلي، وكان الحنابلة قد نقموا عليه سنة ٤٦١هـ بسبب تردّده إلى أبي علي بن الوليد المتكلّم المعتزلي واتّهموه بالاعتزال. (م) ٨/ ٢٥٤.

* في نفس هذه السّنة أمر الحنابلة بهدم المواخير وتبطيلها، وصادف أن غرقت بغداد في السنة التالية فاعتبروا ذلك عقاباً من الله. (ب) ١٢/ ١٠٥.

٤٦٩هـ * «قدِم ابن القشيري بغداد وجلس يتكلّم في النّظامية وأخذ يذمّ الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم وساعده أبو سعد الصّوفي ومال معه أبو إسحاق الشّيرازي. وكتب إلى نظام الملك يشكو إليه الحنابلة ويسأله المعونة عليهم، وذهب جماعة إلى الشريف أبي جعفر بن أبي موسى شيخ الحنابلة وهو في مسجده فدافع عنه آخرون واقتتل الناس بسبب ذلك (. . .) وثارت الفتنة وكتب الشيخ أبو إسحاق وأبو بكر الشّاشي إلى نظام الملك في كتابه إلى فخر الدولة ينكر ما وقع ويكره أن ينسب إلى المدرسة التي بناها شيء من ذلك. وعزم الشيخ أبو إسحاق على الرحلة من بغداد غضباً ممّا وقع من الشّر فأرسل إليه الخليفة يسكّنه ثمّ جمع بينه وبين الشريف أبي جعفر وأبي سعد الصّوفي وأبي نصر بن القشيري عند الوزير». (ب) ١٢/ ١١٥.

* في نفس هذه السّنة أزيلت المواخير ودور الفسق ببغداد ونقضت وهرب الفواسق. (ب) ١٢/ ١١٥.

٤٧٠هـ * ورد كتاب من النظّام إلى أبي إسحاق الشّيرازي فيه تعظيم لابن حنبل «فتداول هذا الكلام بين الحنابلة وسرّوا به وقووا معه» فحصلت فتنة. (م) ٨/ ٣١٢.

٤٧٣هـ * أذن للوعّاظ بالجلوس للوعظ وكانوا منعوا منذ فتنة ابن القشيري.

٤٧٥هـ * فتنة بين الأشاعرة والحنابلة بسبب تعرّض الوعّاظ الأشاعرة للحنابلة بالسبّ والتكفير. (م) ٩/٣ ـ ٤.

٤٧٨هـ * «خرج توقيع الخليفة المقتدي بأمر الله بتجديد الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في كلّ محلّة وإلزام أهل الذّمة بلبس الغيار وكسر آلات الملاهي وإراقة الخمور وإخراج أهل الفساد من البلاد». (ب) ١٢/١٢٨.

٤٩٥هـ * في هذه السنة قدم عيسى بن عبد الله القونوي فوعظ الناس وكان شافعياً أشعرياً فوقعت فتنة بين الحنابلة والأشعرية ببغداد. (م) ٩/ ١٣١ و(ب) ١٢/ ١٦٢.

قائمة المصادر والمراجع

I ـ المصادر

ـ الأبيوردي، أبو المظفر محمد بن أحمد القرشي: **الدّيوان**، تحقيق عبد الباسط الأسنى، لبنان، ١٣١٧هـ.

ـ ابن الأثير، علي بن أحمد أبو الكرم: **الكامل**، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١، ١٣٠١هـ.

ـ إخوان الصّفا وخلاّن الوفا: **الرّسائل**. تصحيح خير الدين الزركلي. المطبعة العربية بمصر ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م.

ـ **الأسد والغوّاص**: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، باعتناء رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٨.

ـ الإسفرائيني، أبو المظفّر: **التبصير في الدّين**، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٣.

ـ الأشعري، أبو الحسن عليّ بن إسماعيل: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين** (جزآن في مجلد واحد). تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٠.

ـ الأصفهاني، الحافظ أبو نعيم: **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مصر، مطبعة السعادة، ط١، ١٩٣٨م.

ـ الأصفهاني، الراغب: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، هذّبه واختصره إبراهيم زيدان، القاهرة، مطبعة الهلال، ١٩٠٢م.

ـ الأصفهاني، عماد الدين محمد بن محمد بن حامد: **تاريخ دولة السلجوق**، اختصار الشيخ الفتح علي بن محمد البنداري الأصفهاني، القاهرة، شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٨هـ/١٩٠٠م.

ـ الأصفهاني، أبو الفرج: **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق السيد أحمد الصّقر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩.

ـ ابن بابويه القُمّي (الشيخ الصّدوق): **إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الرجعة**، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٧٠.

ـ ــــــ: **الأمالي**، تحقيق محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراسان، النجف، ١٩٧٠.

ـ ــــــ: **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، قدّم له محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراسان، النجف، ١٩٧٢.

- ـــــ: **الخصال**، تصحيح وتعليق السيد فضل الله الطباطبائي اليزدي، قم، د.ت.
- ـــــ: **كتاب المستطاب المسمّى بعلل الشرائع**، شبه مخطوط، والترقيم من عندنا. (والكتاب متوافر بدار الكتب الوطنية في تونس).
- ـــــ: **معاني الأخبار** (جزآن في مجلد واحد)، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخراسان، النجف، ١٩٧١.
- ـــــ: **المقنع والهداية**، قم/طهران، ذو الحجّة ١٣٧٧هـ.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: **إعجاز القرآن**، تحقيق أحمد الصّقر، دار المعارف بمصر، د.ت.
- ـــــ: **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ١٩٥٠.
- ـــــ: **كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسّحر والنارنجات**، نشر الأب رتشرد يوسف مكارتي اليسوعي، بيروت، ١٩٥٨.
- ـــــ: **التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، ضبطه وقدّم له وعلّق عليه محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧؛ وطبعة مكارتي، بيروت، ١٩٥٧.
- ابن بطّة العكبري: **كتاب الشّرح والإبانة على أصول السّنة والدّيانة**، تحقيق هنري لاووست، دمشق، المعهد الفرنسي، ١٩٨٥ (مع ترجمة للفرنسية بعنوان: *La profession de foi d'Ibn Batta*).
- البغدادي، ابن رجب: **كتاب الذّيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق ونشر هـ. لاووست وسامي الدّهان، دمشق، المعهد الفرنسي، ١٩٥١.
- البغدادي، عبد القادر: **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، تحقيق محمد بدر، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩١٠.
- ـــــ: **الفرق بين الفرق**: تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الجيل/ دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧.
- البلاذري، الإمام أبو الحسن: **فتوح البلدان**، تحقيق رضوان محمد رضوان، القاهرة، المطبعة المصرية بالأزهر، ط١، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٢م.
- البيهقي، إبراهيم بن محمد: **المحاسن والمساوىء**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، د.ت.
- البيهقي، الشافعي: **الاعتقاد**، دراسة وتحقيق. د. السيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٨.
- الترمذي، الحافظ محمد بن عيسى: **صحيح الترمذي**، شرح الإمام ابن العربي المالكي، القاهرة، المطبعة المصرية بالأزهر، ط١، ١٩٣١.
- ابن تغرى بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر**

والقاهرة، القاهرة، ١٩٣٥.
- القاضي التنوخي، أبو علي المحسن بن أبي القاسم: **الفرج بعد الشدة**، ج٢، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٩٥٥.
- التهانوي، محمد علي بن علي: **كشّاف اصطلاحات الفنون**، نشر أحمد جودة، مطبعة إقدام/ دار الخلافة العلية، ١٣١٧هـ.
- التوحيدي، أبو حيّان: **الإمتاع والمؤانسة** (٣ أجزاء في مجلد واحد)، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل: آداب **الملوك**، ط١، تحقيق د. جليل العطيّة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٠.
- ــــــ: **يتيمة الدّهر في محاسن أهل العصر**، ط١، تحقيق إيليا حاوي، بيروت، د.ت.
- ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد الكناني الأندلسي: **الرّحلة**، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- الجرجاني، علي بن محمد: **كتاب التعريفات ويليه بيان رسالة اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكيّة**، القاهرة، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، ط١، ١٣٠٦هـ.
- ابن جماعة: بدر الدين، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق ودراسة وتعليق فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط٢، ١٩٨٧.
- الجوذري، أبو علي منصور العزيزي: **سيرة الأستاذ جوذر**، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.
- ابن الجوزي: عبد الرّحمن بن علي بن محمد بن علي أبو الفرج: **تلبيس إبليس**، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية/ دار مكتبة الهلال، ط١، ١٣٦٨هـ.
- ــــــ: **الحسن البصري**، ط١، تحقيق حسن السّندوني، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٣١م.
- ــــــ: **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ط١، القاهرة، مكتبة الخانجي، د.ت.
- ــــــ: **المنتظم**، حيدرآباد، ١٣٥٨هـ.
- ــــــ: **المنتظم**، ط٢، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.
- الجويني، أبو المعالي: **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصر، ١٩٥٠.
- ــــــ: **الشامل في أصول الدّين**، تحقيق هلموت كلوبفر، القاهرة، دار العرب، د.ت.
- ــــــ: **شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل وكتاب اللمع**: الكتابان منشوران ضمن: Michel Allard: *Textes apologétiques de Guwainni*. Beyrouth, Dar El-Machrek, 1968.
- ــــــ: **العقيدة النظامية**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار، ١٩٤٨.

- الجيلاني، عبد القادر: **الغنية**، المكتبة الشعبية، د.ت.

- ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد: **الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للإمام أبي الفتح محمد بن الكريم الشهرستاني**، القاهرة، المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم، ط١، ١٣٢٠هـ.

- ـــــ: **الفصل في الملل والنحل**، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٥.

- ـــــ: **المحلّى**، تحقيق عبد الرحمن الجزيري، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ط١، ١٣٤٩هـ.

- أبو حمّو، موسى بن يوسف العبد الوادي: **واسطة السلوك في سياسة الملوك**، تونس، مطبعة الدولة التونسية، ١٢٧٩هـ.

- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد: **المسند**، شرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ١٩٥٤.

- ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي: **صورة الأرض**، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.

- ابن حيوس، **محمد** بن محمد بن سلطان الغنوي الدّمشقي: **الدّيوان**، تحقيق خليل مردم بك، دمشق، ١٩٥١.

- ابن خلدون، **عبد** الرحمن: **المقدمة** (جزآن)، تونس، الدار التونسية للنشر/ الجزائر، الدار الوطنية للكتاب، ط١، ١٩٨٤.

- ابن خلّكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧١.

- الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: **الرسائل**، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٧٠.

- ـــــ: **مفاتيح العلوم**، تحقيق ودراسة نهى النجار، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٣.

- ابن الخيّاط، أبو عبد الله أحمد: **الديوان**، تحقيق خليل مردم بك، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٥٨.

- ذات الهمّة: **سيرة الأميرة ذات الهمّة** (سيرة المجاهدين). تأليف صالح الجعفري وآخرين، المكتبة الحسينية المصرية، ط١، ١٩٠٩.

- الذّهبي، شمس الدين أبو عبد الله: **تذكرة الحفّاظ**، حيدرآباد، ط٢، ١٣٣٣هـ.

- ـــــ: **العبر في خبر من غبر**، تحقيق فؤاد السيد، الكويت، ١٩٦١.

- الراوندي، محمد بن علي بن سليمان: **راحة الصدور وراية السّرور في تاريخ الدولة السلجوقية**، نقله من الفارسية إلى العربية إبراهيم أمين الشّواربي - عبد المنعم محمد حسنين - فؤاد عبد المعطي الصياد، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٠.

- ابن أبي زيد القيرواني: **الرسالة الفقهية**، تحقيق د. الهادي حمّو ومحمد أبو الأجفان، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٦.

- السّبكي، تاج الدين بن تقي الدين: **طبقات الشافعية الكبرى**، القاهرة، المطبعة الحسينية، د.ت.
- ـــــ: **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- ابن سعد، **الطبقات**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- السلمي، أبو عبد الرحمن: **طبقات الصوفية**، تحقيق شربيّة، القاهرة، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٥٣.
- الشريف الرّضي: **الديوان** (جزآن)، بيروت، دار صادر، ١٩٦١.
- الشّهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: **الملل والنّحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
- الشّيباني، محمد بن الحسن: **شرح السّير الكبير**، إملاء محمد بن أحمد السّرخسي، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، القاهرة، ١٩٥٧.
- الصّابي، أبو الحسن: **الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء**، تحقيق عبد الستار أحمد فرّاج، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨.
- الصّولي، أبو بكر محمد بن يحيى: **أخبار الرّاضي والمتقي**، نشر: ج. هيورث دن، القاهرة، مطبعة الصّاوي، ١٩٣٥.
- ابن أبي طالب، علي: **نهج البلاغة**، شرح محمد عبده، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧.
- الطّبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **تاريخ الرسل والملوك**، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.
- الطّرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد: **كتاب الحوادث والبدع**، تحقيق محمد الطالبي، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٥٩.
- ـــــ: **سراج الملوك**، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١، ١٣١٩هـ/ ١٩٣٥م.
- ابن الطّقطقي، محمد بن علي بن طباطبا: **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، القاهرة، د.ت.
- الطّوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: **الأمالي**، قدّم له محمد صادق بحر العلوم، بغداد، منشورات المكتبة الأهلية، ١٩٦٤.
- ـــــ: **الفهرست**، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط٣، ١٩٨٣.
- ـــــ: **النهاية في الفقه**، تقديم الإمام المحقق الشيخ آغا برزك الطّهراني، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٠.
- القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي: **تثبيت دلائل النبوة** (جزآن)، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت، ١٩٦٦.
- ـــــ: **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥.

ـ ـــــ: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب/ تونس، الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٨٦.
ـ ـــــ: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج٨ و٩، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة، د.ت.
ـ ـــــ: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج١٦، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٦٠.
ـ ابن عبد الحكم: **سيرة عمر بن عبد العزيز**، تحقيق أحمد عبيد، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، د.ت.
ـ ابن العديم، كمال الدين: **زبدة الحلب من تاريخ حلب** (جزآن)، تحقيق سامي الدّهان، دمشق، ١٩٥١.
ـ القاضي عياض، أبو الفضل: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك** (٤ أجزاء)، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٨.
ـ الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، القاهرة، مطبعة دار الشعب، د.ت.
ـ ـــــ: **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة، مكتبة الحسين التجارية، د.ت.
ـ ـــــ: **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٨.
ـ ـــــ: **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، عرّبه عن الفارسية أحد تلامذته، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.
ـ ـــــ: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط٢، ١٩٦٢.
ـ ـــــ: **جواهر القرآن**، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ط١، ١٣٢٩هـ.
ـ ـــــ: **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت، د.ت.
ـ ـــــ: **فضائل الأنام من رسائل حجّة الإسلام**، ترجمها عن الفارسية نور الدين آل علي، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.
ـ ـــــ: **القسطاس المستقيم**، تحقيق الأب فكتور شلحت، بيروت، ط١، ١٩٥٩.
ـ ـــــ: **مدخل السلوك إلى منازل الملوك**، تحقيق محمد رياض المالح، دمشق، ١٩٦٥.
ـ ـــــ: **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة، ط١، ١٩٣٧.
ـ ـــــ: **المنقذ من الضّلال**، تحقيق عبد الكريم المرّاق، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.
ـ ـــــ: **الوجيز في فقه الإمام الشافعي**، القاهرة، مطبعة الرّاجي، ١٣١٨هـ.
ـ الفارابي: **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٤٨.
ـ الفرّاء، أبو يعلى: **الأحكام السلطانية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.
ـ أبو فراس، الحارث بن سعيد: **الديوان**، رواية ابن عبد الله الحسين بن خالويه، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨.

- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، القاهرة، مطبعة الشيخ أحمد علي المليجي الكتبي، ١٣١٩هـ.
- ـــــ: **الرسالة القشيرية**، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، بيروت، دار الجيل، د.ت.
- ابن القلانسي، حمزة: **تاريخ أبي يعلى حمزة بن القلانسي المعروف بذيل تاريخ دمشق** (تتلوه نخب من تواريخ ابن الأزرق الفارقي وسبط بن الجوزي والحافظ الذّهبي)، بيروت، ١٩٠٨.
- ابن كثير، الحافظ: **البداية والنهاية**، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٧٧.
- ـــــ: **البداية والنهاية**، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٩٩٦.
- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب: **روضة الكافي**، النجف، ١٣٨٥هـ.
- ابن ماجة، الحافظ أبو عبد اللّه محمد بن يزيد القزويني: **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية - عيسى الحلبي وشركاؤه، د.ت.
- الماوردي، أبو الحسن بن محمد بن حبيب: **الأحكام السلطانية**، تصحيح محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مصر، ١٩٠٩.
- ـــــ: **الأحكام السلطانية**، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٩.
- ـــــ: **الأحكام السلطانية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.
- ـــــ: **أدب الدنيا والدّين**، تحقيق مصطفى السّقا، القاهرة، طبع ونشر مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٣، ١٩٥٥.
- ـــــ: **تسهيل النظر وتعجيل الظَفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق محيي هلال السرحان، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١.
- ـــــ: **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٨.
- المؤيد في الدين: داعي الدعاة: **الديوان**، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط١، ١٩٤٩.
- ـــــ: **سيرة المؤيد**، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الكاتب المصري، ١٩٤٩.
- ابن المبارك، عبد اللّه: **كتاب الجهاد**، تحقيق نزيه حمّاد، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.
- المتنبّي، أبو الطيّب: **الديوان**، تصحيح عبد الوهاب عزّام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٤٤.
- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: **تجارب الأمم**، نسخ وتصحيح هـ.ف. آمدروز، القاهرة، شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٤.
- مسلم، ابن الحجاج: **صحيح مسلم**، القاهرة، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٢٧هـ.
- المعرّي، أبو العلاء: **ديوان سقط الزّند**، شرح وتعليق ن. رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥.
- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري: **الإفصاح في إمامة علي بن أبي طالب**

عليه السلام، النجف، ١٣٦٧هـ.
ـ ـــــ: **الجمل أو النصرة في حرب البصرة**، النجف، ط٢، ١٣٦٨هـ.
ـ ـــــ: **أوائل المقالات**، تحقيق فضل الله الزنجاني، تبريز، ١٣٧١هـ.
ـ المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن، ط٢، ١٩٠٩.
ـ ابن المقفع، عبد الله: **الأدب الصغير ـ الدّرة اليتيمة ـ حِكم ـ رسالة الصحابة**: ضمن **رسائل البلغاء** (القسم الأول)، جمع محمد كردعلي، القاهرة، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م.
ـ المكّي، أبو طالب: **قوت القلوب**، المكتبة الحسينية بالأزهر، ط١، ١٩٣٢.
ـ الملطي الشافعي، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن: **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دمشق، ط١، ١٩٤٩.
ـ النابلسي، عبد الغني: **تعطير الأنام في تعبير المنام وبهامشه تفسير الأحلام لمحمد بن سيرين** (جزآن في مجلد واحد)، القاهرة، مطبعة حجازي؛ ١٣٧٣هـ.
ـ ابن نباتة: **ديوان خطب ابن نباتة ويليه خطب ولده أبي طاهر**، تحقيق الشيخ طاهر الجزائري، بيروت، د.ت.
ـ ابن النديم، محمد بن إسحاق: **الفهرست**، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
ـ القاضي النعمان بن محمد: **أساس التأويل**، تحقيق عارف تامر، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٠.
ـ ـــــ: **الاقتصار**، تحقيق محمد وحيد ميرزا، دمشق، ١٩٥٧.
ـ ـــــ: **تأويل الدعائم**، ج١، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار المعارف بمصر، د.ت.
ـ ـــــ: **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله صلّى الله عليهم أفضل السلام**، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف بمصر، ١٩٥١.
ـ ـــــ: **رسالة افتتاح الدعوة**، تحقيق وداد القاضي، بيروت، دار الثقافة، ط١، ١٩٧٠.
ـ ـــــ: **رسالة افتتاح الدعوة**، تحقيق فرحات دشراوي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٥ (مع ترجمة للفرنسية).
ـ ـــــ: **المجالس والمسايرات**، تحقيق الحبيب الفقي ـ إبراهيم شبّوح ـ محمد اليعلاوي، تونس، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٧٨.
ـ ـــــ: **الهمّة في آداب اتباع الأئمة**، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.
ـ ابن هانىء الأندلسي: **الديوان**، تحقيق وشرح كرم البستاني، بيروت، دار صادر، ١٩٥٢.
ـ الهجويري، أبو الحسن علي: **كشف المحجوب**، نقله عن الفارسية إلى العربية إسعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠.
ـ القاضي أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: **كتاب الخراج**، القاهرة، المطبعة السلفية، ط٢، ١٣٥٢هـ.

II ـ المراجع

١) العربية:

ـ إبراهيم، نبيلة: **سيرة الأميرة ذات الهمّة**، بيروت، دار النهضة العربية، د.ت.

ـ أركون، محمد: **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح، باريس، منشورات اليونسكو، بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٩٠.

ـ ـــــ: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٨٦.

ـ أرمان: **الإمبراطورية البيزنطية**، تعريب مصطفى طه بدر، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.

ـ إمام، محمد كمال الدين: **نظرية الفقه في الإسلام (مدخل منهجي)**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨.

ـ أومليل، علي: **في التراث والتجاوز**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

ـ الأيوبي، نزيه نصيف: **العرب ومشكلة الدولة**، لندن، دار السّاقي (سلسلة بحوث اجتماعية ١٠)، ١٩٩٢.

ـ بدوي، عبد الرحمن: **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام** (جزآن)، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٤.

ـ ـــــ: **الإنسان الكامل**، دراسات ونصوص غير منشورة ألّف بينها وترجمها وحقّقها عبد الرحمن بدوي، الكويت، ط٢، ١٩٧٦.

ـ ـــــ: **مؤلفات الغزالي**، الكويت، ط٢، ١٩٧٧.

ـ بدوي، عبد المجيد أبو الفتوح: **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السنّي في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد**، جدّة، ط١، ١٩٨٣.

ـ بوتول، غاستون: **الحرب والمجتمع**، ترجمة عبّاس الشّربيني، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦.

ـ بوردو، جورج: **الدولة**، ترجمة سليم حدّاد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٧.

ـ بو طالب، محمد نجيب: **الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٠.

ـ الجابري، محمد عابد: **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠.

ـ ـــــ: **نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)**، بيروت، دار الطليعة، ط٢، (مزيدة)، ١٩٨٢.

ـ جاسم، عزيز السيد: **الاغتراب في حياة وشعر الشريف الرّضي**، بيروت، دار الأندلس، د.ت.

- جدعان، فهمي: **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، عمّان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
- حرب، طلال: **بنية السّيرة الشعبية**، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.
- حرب، علي: **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥.
- ـــــ: **مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري ـ حسين مروة ـ هشام جعيط ـ عبد السلام بنعبد العالي ـ سعيد بنسعيد**، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٥.
- الخطيب، أسعد: **البطولة والفدا عند الصوفية**، دمشق، دار الفكر، ط٢، د.ت.
- خورشيد، فاروق: **أضواء على السّير الشعبية**، بيروت، منشورات اقرأ، د.ت.
- خورشيد، فاروق وذهني، محمد: **فنّ كتابة السّيرة الشعبية (دراسة فنية نقدية للسّيرة الشعبية ـ سيرة عنترة بن شداد)**، بيروت، منشورات اقرأ، ط٢، ١٩٨٠.
- الدّشراوي، فرحات: **الخلافة الفاطمية بالمغرب**، نقله إلى العربية حمّادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.
- الدّوري، تقي الدين عارف: **عصر إمرة الأمراء في العراق (٣٢٤هـ ـ ٣٣٤هـ)**، بغداد، مطبعة أسعد، ١٩٧٥.
- الدّوري، عبد العزيز: **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، بغداد، دار المعارف، ط١، ١٩٤٨.
- الزّاوي، عبد الستار: **العقل والحرية**: دراسة **في فكر القاضي عبد الجبّار المعتزلي**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.
- الزّحيلي، وهبة: **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، دمشق، ١٩٦٢.
- زيدان، جرجي: **تاريخ التمدن الإسلامي**، تعليق ومراجعة د. حسين مؤنس، القاهرة، دار الهلال، ط٢، ١٩٦٨.
- زيعور، علي: **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: القطاع اللاواعي في الذات العربية**، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٧.
- السامرائي، حسام قوام: **المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية (٢٤٧هـ ـ ٣٣٤هـ)**، دمشق، مكتبة دار الفتح، ١٩٧١.
- سرور، محمد جمال: **سياسة الفاطميين الخارجية**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٧.
- سعيد، إدوارد: **الثقافة والإمبريالية**، نقله إلى العربية وقدّم له كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٧.
- سورديل، دومينيك: **الإسلام في القرون الوسطى**، ترجمة علي المقلّد، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣.
- السيد، رضوان: **الأمّة والجماعة والسلطة. دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، بيروت، دار اقرأ، ط٢، ١٩٨٦.

- الشّابي، علي (بالاشتراك): **المعتزلة بين الفكر والعمل**، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩.
- شاياغان، درويش: **ما هي الثورة الدينية؟** ترجمة محمد الزحموني (الأبواب الثلاثة الأولى). شهادة الكفاءة في البحث، تونس، كلية الآداب، ١٩٨٦ (عمل مرقون).
- شديد، محمد: **الجهاد في الإسلام**، القاهرة، ١٩٦٠.
- الشّرفي، عبد المجيد: **الإسلام بين الرّسالة والتاريخ**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- ـــــ: **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر**، تونس، الدار التونسية للنشر/ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦.
- شلق، الفضل: **الأمة والدولة (جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي)**، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.
- الصّاوي، أحمد السيد: **مجاعات مصر الفاطمية (أسباب ونتائج)**، بيروت، دار التضامن، ١٩٨٨.
- صبحي، أحمد محمد: **في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين** (جزآن)، القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط٤، ١٩٨٢.
- العاملي، محسن الأمين: **أعيان الشيعة**، دمشق، ط١، ١٩٣٥.
- عدوان، أحمد: **الدولة الحمدانية**، ليبيا، ١٩٨١.
- العروي، عبد اللّه: **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٣.
- ـــــ: **العرب والفكر التاريخي**، بيروت، دار الحقيقة، ط٣، ١٩٨٠.
- ـــــ: **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨١.
- العظم، صادق جلال: **نقد الفكر الديني**، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٦٩.
- عفيفي، أبو العلا: **التصوف، الثورة الروحية في الإسلام**، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣.
- العلاّم، عز الدين: **السلطة والسياسة في الأدب السلطاني**، الدار البيضاء، إفريقيا ـ الشرق، ١٩٩١.
- عمارة، محمد: **التراث في ضوء العقل**، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٠.
- العمر، سلوى: **الإمام الشهيد في التاريخ والإيديولوجيا**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.
- عمر، فاروق: **الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية (٢٤٧هـ ـ ٣٣٤هـ)**، بغداد، مطبعة دار السلام، ١٩٧٣.
- القاضي، وداد: **الكيسانية في التاريخ والأدب**، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٤.
- كانار، ماريوس: **أخبار الأمير سيف الدولة**، الجزائر، ١٩٣٤.
- لبيب، الطاهر: **سوسيولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً)**، ترجمة مصطفى المسناوي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨.

- ماجد، عبد المنعم: **ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها في مصر: التاريخ السياسي**، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨.

- متز، آدم: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ط١، ١٩٥٧.

- معلوف، أمين: **الحروب الصليبية كما رآها العرب**، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت، دار الفارابي، ط١، ١٩٨٩.

- المنّاعي، مبروك: **الشعر والمال**، تونس، منشورات كلية الآداب بمنوبة، (سلسلة الآداب، مجلد XXX)، ١٩٩٨.

- مؤنس، حسين: **تاريخ المسلمين في البحر المتوسط**، القاهرة، الدار المصرية - اللبنانية، ١٩٩١.

- ابن نبي، مالك: **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصّبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩.

- النجار، محمد رجب: **حكايات الشطار والعيّارين في التراث العربي**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، أيلول/سبتمبر، ١٩٨١.

- النشار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، دار المعارف، ط٧، ١٩٧٧ (ج١ و٢)، ١٩٧٨ (ج٣).

- نصر حامد أبو زيد: **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، حزيران/يونيو، ١٩٩٠.

- نكلسون، رينولد: **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، نقله إلى العربية وعلّق عليه أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٥٦.

٢) الأجنبية:

- Abdel-Jalil, Jean: *Aspects intérieurs de l'Islam*, Ed. Seuil, Paris, 1949.

- Abdessalem, Mohamed: *Le thème de la mort dans la poésie arabe*, Tunis, 1977.

- Allard, Michel: *Textes apologétiques de Guwainni*, Beyrouth, Dar El- Mashrek, 1968.

- Anawati, C. et Gardet, L., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.

———: *Mystique musulmane: aspect et tendances-expérience et techniques*, Paris, Ed. Librairie philosophique, J. Vrin, 1961.

- Ayad, Néjib: *Kalam et tasawwuf: essai sur les rapports entre l'Ash'arya et le sufisme à travers l'oeuvre d'abul-l-Quasim al-Kushayri*. Thèse de doctorat de 3ème cycle. Université de Paris, Sorbonne, Paris IV, 1987.

- Bouyges, Maurice: *Essai de chronologie des œuvres d'Al-Ghazali*, Beyrouth, 1959.

- Cahen, Claude: *Orient et occident au temps des croisades*, Paris, Ed. Aubia Montagne, 1983.

- Caillois, Roger et G.E. Von Grunebaum: *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Ed. Gallimard, 1967.

- Djaït, Hichem: *La grande discorde*, Paris, Ed. Gallimard, 1989.

- Gardet, Louis: *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967.

- Gimaret, Daniel: *La doctrine d'al Ash^cari*, Paris, Ed. du Cerf, 1990.

- Laoust, Henri: *La pensée et l'action politiques d'al Mawardi*. (Extrait de la Revue des etudes Islamiques. Année 1968), Paris, Librairie orientaliste-Paul Geuthner, 1968.

——: *La politique de Ghazali*, Paris, Ed. Librairie Paul Geuthner, 1970.

——: *La profession de foi d'ibn Batta*, Damas, 1965.

——: *Les schismes dans l'islam*, Paris, Payot, 1965.

- Lewis, Bernard: *Les Assasins: Terrorisme et politique dans l'islam*, Traduction de Annick Pelissier, Paris, Ed. Berger-Levrault, 1982.

- Makdisi, George: *ibn Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIème siècle/Vème siècle de l'hégire*, Damas, 1963.

-------: *The Rise of Colleges*, Edinburgh University Press, 1981.

- Massignon, Louis: *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris, 1929.

- Morabia, Alfred: *La notion de Gihad dans l'Islam médieval des origines à Al-Ghazali*. Thèse présentée devant l'Université de Paris IV Le 1 Juillet 1974. Ed. Service de reproduction des thèses. Université de Lille III, 1975.

- Robert, Brunschwig: *L'argumentation d'un théologien musulman du Xème siècle contre le Judaïsme*, Barcelona, 1954.

- Triki, Fathi: *Les philosophes et la guerre*, Publication de l'Université de Tunis, 1985.

- Schacht, Joseph: *Esquisse d'une histoire du droit musulman*. Traduit de l'an-

glais par Jeanne et Felix Arin. Publ. Institut des hautes études marocaines, Ed. Librairie orientale et américaine, Max Besson, Paris VII. s.d.

- Sivan, E.: *L'Islam et la croisade (idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades)*, Paris, A. Maisonneuve, 1968.

- Watt, Montgomry: *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, 1962.

III ـ المقالات

١) العربية :

ـ حميش، سالم: «الغزالي بين فكر القطعيات وسياسة الإقطاع»، مجلة **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي ـ بيروت)، العدد ٥٦ ـ ٥٧، ١٩٨٨، ص ص٥٤ ـ ٦٣.

ـ روزنتال، أروين: «دور الدولة في الإسلام: النظرية والتطبيق في العصور الوسطى»، بيروت، مجلة **الاجتهاد**، السنة ٣، العدد ١٢، صيف ١٩٩١، ص ص٤٣ ـ ٦٤.

ـ السيد، رضوان: «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، مجلة **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١، ص ص١١ ـ ٤٥.

ـ شتبات، فريتز: «المسلم والسلطة» (ترجمة جورج كتورة)، مجلة **الاجتهاد**، السنة ٣، العدد ١٢، صيف ١٩٩١، ص ص٦٥ ـ ٨٩.

ـ العلوي، هادي: «خطوط الاستقلال في المثقفية الإسلامية»، بيروت، مجلة **دراسات عربية**، السنة ٣٢، العدد ٧/ ٨، أيار/ حزيران ـ مايو/ يونيو ١٩٩٦، ص ص٤٨ ـ ٥٩.

ـ فرد دونر: «تكوّن الدولة الإسلامية»، مجلة **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١، ص ص٦٧ ـ ٩٣.

ـ الطيباوي، عبد اللطيف: «الغزالي في دمشق والقدس»، دمشق، **مجلة مجمع اللغة العربية**، عدد كانون الأول/ كانون الثاني ـ ديسمبر/ جانفي ١٩٦٦، ص ص٩٩ ـ ١١١.

ـ فرّوخ، عمر: «رجوع الغزالي إلى اليقين»، **ملتقى الغزالي**، دمشق، ٢٧ ـ ٣١ آذار/ مارس ١٩٦١، ص ص٢٩٧ ـ ٣٤٠.

ـ كرافولسكي، دوريتيا: «نظرة في الحركية التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام»، مجلة **الاجتهاد**، السنة ٣، العدد ١٢، صيف ١٩٩١، ص ص١٠٩ ـ ١٤٣.

ـ هارمان، أولديك: «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم: نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطين الإسلامي والأوروبي»، مجلة **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١، ص ص٩٥ ـ ١٠٢.

٢) الأجنبية:

- Abel, A. «Le chapitre sur l'imamat dans le Tamhid d'al-Baquillani», In: *Le Schisme imamite*, Paris, 1970, pp. 55-68.

- Arnaldez, Roger: «La guerre sainte selon Ibn Hazm de Cordoue», In: *Etude d'orientalisme*, 1962, T. II, pp. 445-459.

- Bowen, H.: «Ali B. Issa», article dans *E.I 2*, T. I, pp. 397-399. Leiden, E.J. Brill/Paris, éditions G.P. Maisonneuve et Larose, 1975.

- Cahen, Claude: «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge», In: *Arabica*, T. V, 1958, pp. 225-250; T. VI, 1959, pp. 25-26 et pp. 233-265.

- Cannard, Marius: «Les expéditions des arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende», In: *Les Cahiers de Tunisie*, T. XXVII, n° 109/110, 1979, pp. 397-454.

——: «La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien», In: *R.A.L.*, XXIX, n° 368/369, 3ème et 4ème tri, 1936, pp. 604-624.

——: «Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe Dat-al-Himma wa-l. Battal», In: *Arabica*, T. VIII, Mai 1961, pp. 158-173.

- Chabbi, Jacqueline: «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorasan. II/IX Siècle-IV/X Siècle», In: *S.I.*, XLVI, pp. 5-72.

——: «Zuhd Soufisme au khorasan au IV/X Siècle», In: *La signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman*. Actes de 8ème congrés de l'union européenne des arabisans et islamisantes. Aïx-en-Provence, 1978, pp. 50-62.

- Davis, Collin: «Buwayhides»: article in: *E.I 2*, T. I, p. 1390. Leiden, E.J. Brill/Paris, Ed. G.P. Maisonneuve et Larose, 1975.

- Gardet, Louis: «L'importance historique du hanbalisme», In: *Arabica*, T. VI, n° 3, 1959, pp. 225-232.

- Hourani, George F.: «Juwayni's criticisme of Mu^{c}tazilite ethics», In: *The*

Muslim World, New York, Vol. LXV, July 1975, n° 3, pp. 161-173.

- Kohlberg, E.: «The Developpement of the Imami Shi^ci: Doctrine of Jihad», In: *Zeitschrist des Deutschen Margenlandischen Gesellschaft*, Band, 126, n° 1, 1976, pp. 64-86.

- Lambton, Annk S.: «Al Baquillani and al-Baghdadi», In: *State and Government in Medieval Islam,* 2ème Ed., London, Oriental. Series, Volume 36, Oxford University Press, pp. 14-85.

- Laoust, Henri: «La critique du sunnisme dans la doctrine d'Al Hilli», Extrait de *La Revue des Etudes Islamiques,* XXXIV, Paris, 1966, pp. 35-60.

——: «Les grandes étappes de l'histoire du hanbalisme», In: France-Arabie Saoudite, Paris, *Bulletin d'information,* n° 2, déc. 1975, pp. 2-6.

——: «Le hanbalisme sous le Califat de Bagdad», *R.E.I.*, 1959, pp. 67-128.

- Massignon, Louis: «Etude sur une courbe personnelle de vie: Le cas de Hallaj, martyr mystique de l'Islam» In: *Opera Minora* (Textes recueillis, classés et presentés par Y. Moubarek), Paris, Presses Universitaires de France, 1969, T. II, pp. 167-190.

——: «Le mirage Bysantin dans le miroir Bagdadien d'il y a 1000 ans», In: *Opera minora,* T. I, pp. 126-141.

——: «Zanj», article dans $E.I_1$, T. IV, pp. 1282, Leyde, E.J. Brill/Paris, Librairie C. Klincksieck, 1934.

- Mc.Dermott, Martin J.: «A Debate Between Al-Mufid and al-Baquillani», In: *Recherches d'islamologie,* Ed. Louvain, 1977, pp. 223-233.

- Pines, S.: «La collusion entre les Bysantins et la subvention islamiques et la Lettre injurieuse d'un roi de Bysance. (Deux extraits d'Abd-al-Jabbar)», In: *Studies in Memory of Gaston Wief*, Jerusalem, Jerusalem Hebrew University, 1977, pp. 101-118.

فهرس الموضوعات

من منشورات

دار الطليعة

بيروت – لبنان



تاريخ

□ صناعة التاريخ

الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية (طبعة ثانية)
مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي
د. عزيز العظمة

الذاكرة والتاريخ
في القرن العشرين الطويل
دراسات في البحث والبحث التاريخي
د. وجيه كوثراني

الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ
د. سالم حمَيش

□ دراسات تاريخية

الوحي والقرآن والنبوة (طبعة ثانية)
د. هشام جعيط

الفتنة (طبعة رابعة)
جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر
د. هشام جعيط

الكوفة
نشأة المدينة العربية الإسلامية
د. هشام جعيط

المؤرخون العرب والفتنة الكبرى
(القرن الأول ـ القرن الرابع الهجري)
ـ دراسة تاريخية منهجية ـ
د. عدنان محمد ملحم

المسيحية العربية وتطوراتها (طبعة ثانية)
من نشأتها إلى القرن ٤ هـ / ١٠ م
د. سلوى بالحاج صالح ـ العايب



دثريني.. يا خديجة:
دراسة تحليلية لشخصية خديجة بنت خويلد
د. سلوى بالحاج صالح ـ العايب

حركة الخوارج
نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي
د. لطيفة البكّاي

الخوارج في العصر الأموي (طبعة رابعة)
نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، أدبهم
د. نايف معروف

مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (طبعة خامسة)
د. عبد العزيز الدوري

الجذور التاريخية للشعوبية (طبعة رابعة)
د. عبد العزيز الدوري

العصر العباسي الأول (طبعة ثانية)
دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي
د. عبد العزيز الدوري

مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب
والأندلس خلال عصر المرابطين
د. إبراهيم القادري بوتشيش

المغرب والأندلس في عصر المرابطين
المجتمع ـ الذهنيات ـ الأولياء
د. إبراهيم القادري بوتشيش

تاريخ الغرب الاسلامي
قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة
د. إبراهيم القادري بوتشيش



تطور أنظمة استثمار الأرض الزراعية
في العصر العباسي
د. أحمد عبد الحليم يونس

ياقوت الحموي
دراسة في التراث الجغرافي العربي
ـ مع التركيز على العراق في «معجم البلدان» ـ
د. عباس فاضل السعدي

النضال الصامت
ثلاثون سنة تحت الاحتلال الصهيوني
(تاريخ شفهي أجراه هشام شرابي)
صالح برانسي

أشهر حصارات المدن في التاريخ

مي علوش

أسرى الحرب عبر التاريخ
عبد الكريم فرحان

١٨٤٨: الثورات القومية والديمقراطية
والرومانسية في أوروبا
جان سيغمان
ترجمة: جورج طرابيشي

الثورة الالمانية: ١٩١٨ ـ ١٩١٩
العفيف الأخضر



التراث العربي

أخبار الدولة العباسية

وفيه أخبار العباس وولده

(طبعة ثانية)

لمؤلف من القرن الثالث الهجري

تحقيق: د. عبد العزيز الدوري / د. عبد الجبار المطلبي

تلخيص السياسة

(محاورة الجمهورية)

ابن رشد

نقله إلى العربية: د. حسن مجيد العبيدي

وفاطمة كاظم الذهبي

الأسد والغواص (طبعة ثانية)

حكاية رمزية سياسية (على لسان الحيوان)

من القرن الخامس الهجري

تحقيق وتقديم: د. رضوان السيد

قوانين الوزارة وسياسة الملك (طبعة ثانية)

أبو الحسن الماوردي

تحقيق وتقديم: د. رضوان السيد

تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك

نجم الدين الطرسوسي

تحقيق ودراسة: د. رضوان السيد

آداب الملوك

ابن رزين الكاتب

تحقيق وتقديم: د. جليل العطيّة

طبقات الأمم

صاعد الأندلسي

تحقيق: حياة العيد بوعلوان

الجوهر النفيس في سياسة الرئيس

ابن الحداد: محمد بن منصور ابن حبيش

تحقيق ودراسة: د. رضوان السيد

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ مقابل الـ BHV ـ بناية البرادايز ـ ٠١/٨٥٣٧٥٢

٢٠٠٠/٠٢/١٣١٧
ISBN: 9953-410-24-0